أحكام

الحرب والسلام

في دولة الاسلام

د. احسان الهندي

الحرب والسلام

في دولة الاسلام

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الخير
للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - حلبوني
شارع مسلم البارودي
☎ ٢٢٦٢٠٧
✉ ٥١٧٥

إهـداء

إلى ابن بلدي المُجاهـد المرحـوم سعيد العاص، الذي ولد في سورية وجاهد واستشهد في فلسطين.

● إحســان

تقديم

بعث الله رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً إلى شُعوب العالم أجمع وليس لأبناء الأُمة العربية فقط: ﴿وما أرسلناك إلاَّ كافة للناس بشيراً ونذيراً، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾(١). ولذا كان على رسول الله وخُلفائه من بعده واجب إيصال الدعوة إلى شتىٰ بقاع العالم المسكون في ذلك الوقت لكي يُؤمن بها من يُؤمن ويبقىٰ على ديانته القديمة من يشاء. ولقد أمر الله رسوله بأن يُتم نشر الدعوة بالحسنىٰ بدون أي إكراه أو ضغط: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشد من الغيّ﴾(٢)، ولهذا ترك الرسول ﷺ لأبناء قُريش وما جاورها من القبائل العربية الأُخرىٰ الحُرية في دُخول الإسلام أو البقاء على دياناتهم الأصلية، وموقفه من نصارىٰ نجران يشهد بذلك.

ولهذا السبب نفسه كان الرسول ﷺ يُوصي قادة سراياه بأن يُعطوا الخِيار للكفار والمُشركين بين ثلاثة أُمور:

١) **الإسلام**: فإذا اعتنقوا الإسلام دخلوا في جماعة المُسلمين لهم ما لجميع أبنائها وعليهم ما عليهم.

٢) **دفع الجزية**: وهي ضريبة بسيطة ذات مدلولين: الأول سياسي وهو دُخول من يدفعها في حماية المُسلمين وذمتهم، والثاني اقتصادي وهو المُساهمة في نفقات الدفاع عن (دولة الإسلام) الناشئة.

٣) **الحرب بين الطرفين**: حيث يكون السيف حكماً بين الطرفين ويُطبق قانون المُنتصر على المهزوم.

وقد تمسك قادة المُسلمين وأُمراء جُيوشهم بهذه الوصية حرفياً، حيث كانوا يعرضون على أهل كل منطقة أو مدينة يقتربون منها هذه الخيارات الثلاثة، فيدخل في دين الإسلام من يدخل، ويدفع الجزية من يرغب الاحتفاظ بدينه والعيش مع المُسلمين بسلام، وإلاّ وقعت الحرب بين الطرفين.

والحرب كانت غالباً ما تُؤدي إلى انتصار المُسلمين، وعندها تدخل هذه المنطقة أو المدينة في دار الإسلام وتُصبح جزءاً منها، ويدخل سُكانها في الإسلام، أو يُلزمون بدفع الجزية. وإذا كانت نتيجة الحرب غلبة الطرف الآخر فإن موجة الفتح الإسلامي كانت تتوقف في تلك المنطقة مُؤقتاً، سواء بعقد «مُهادنة» بين الطرفين كما حصل بين أبي عُبيدة بن الجراح وأهالي حمص، وبين مُعاوية بن أبي سُفيان وأهالي أرمينية... أو تبقىٰ حالة العداء قائمة بانتظار جولة أُخرىٰ.

وقادت هذه الأوضاع فُقهاء المُسلمين، مُنذ بداية القرن الثالث للهجرة تقريباً، إلى القِيام بتخريجات شرعية في سبيل تحديد الوضع القانوني لمُختلف فئات الأراضي التي أصبحت جزءاً من دار الإسلام، أو دخل المُسلمون بتماس معها، وهي أساس نشوء ما يُسمىٰ «نظام الدارَيْن» في الفقه الإسلامي.

وهكذا فإن نظام الدارين، أي انقسام العالم إلى «دار إسلام» و «دار حرب»، لا يستند إلى أي نص تشريعي من قرآن أو سنّة، وإنما هو تخريج فقهي أتىٰ به عُلماء المُسلمين نزولاً عند ضغط الحاجة العملية من جهة، واقتباساً عن التنظيم الروماني الذي كان سائداً لدىٰ الرومان من حيث تقسيم العالم إلى (دار الوطنيين الرومان)، و (دار الأجانب أو الأعداء) و (دار المعاهدين) من جهة ثانية.

وبما أن هذا التقسيم لم يرد في قرآن أو سنّة، وإنّما هو تصوير واقعي لعلاقات المُسلمين مع غيرهم من الأُمم والشُعوب، لذا لم يكن غريباً أن يختلف الفقهاء في شأنه: وهكذا فبينما قَسَّمَ الحنفية العالم المعروف إلى دارين فقط، دار الإسلام ودار الحرب، نجد بعض الشافعية والحنابلة يميلون للأخذ بوجود دار ثالثة هي (دار العهد) أو (دار المُوادعة).

وبما أنّنا نعتقد بأن هذا الرأي الأخير هو الأعم، لذا سنُعالج موضوع هذه الدراسة ضمن ثلاثة أبواب تحمل العناوين التالية حسب التسلسل:

- الباب الأول : **قانون السلم في الإسلام**.
- الباب الثاني : **قانون المُوادعة في الإسلام**.
- الباب الثالث: **قانون الحرب في الإسلام**.

الباب الأول
قانون السلم في الإسلام
(التنظيم الدولي في دار الإسلام)

تمهيد:

لم يعرف المُسلمون في عُصورهم الأُولىٰ «الدولة» بالمفهوم الذي تحمله هذه الكلمة في القانون الدولي المُعاصر، ولكنهم عرفوا بدلاً منه مفهوم (الدار) بحيث كان تعبير «دار الإسلام» يعني «دولة الإسلام» في المفهوم القانوني المُعاصر، ولهذا فلا غرابة إذا استخدمنا هذين التعبيرين كمُترادفين في دراستنا هذه.

ويُمكننا تعريف «دار الإسلام» بأنها: «جملة الأقاليم التي تُطبق فيها أحكام الإسلام، ويأمن جميع من فيها بالأمان الذي يتمتع به «المُسلمون»»[٣]. وتضم هذه الدار الأراضي التي تكون المنعة فيها للمُسلمين، والتي تُطبق فيها أحكام الشريعة الإسلامية بلا مُنازع، وإن كان هذا لا يمنع من تطبيق أحكام شريعة أُخرىٰ على غير المُسلمين في أحوالهم الشخصية الخاصة بهم والتي لا تمسُّ بالنظام العام.

وتشمل هذه الدار من حيث الحدود الجغرافية مهد الإسلام والرسالة المُحمدية ـــ أي جزيرة العرب ـــ بالإضافة إلى الأراضي التي فتحها المُسلمون بعد ذلك أو انضمت إليهم سلمياً.

أما من حيث الحدود الديموغرافية (السكانية) فتشمل دار الإسلام أبناء الأُمة الإسلامية كائناً ما كانت أُصولهم وأعراقهم وأجناسهم وأُلسنتهم، وبصرف النظر عمّا إذا كان هؤلاء يخضعون لسلطة زمنية واحدة أم لا، وذلك بالإضافة إلى أهل «الذمة» من سكان البلاد المفتوحة الذين اختاروا البقاء على ديانتهم الأصلية، ثم أبناء هؤلاء وأحفادهم من بعدهم.

كما تشمل دار الإسلام المناطق التي تسكنها أغلبية غير مُسلمة إذا كان حاكم هذه الأراضي

من المُسلمين، وكان يُطبق فيها حكم الإسلام، ويقول فُقهاء الشافعية في ذلك: «وليس من شروط دار الإسلام أن يكون فيها مُسلمون بل يكتفي كونها في يد الإمام وإسلامه»(٤)، وبالمقابل يرىٰ جمهور الفقهاء أن الأراضي التي لا تُقام فيها شريعة الله لا تُشكل جزءاً من (دار الإسلام) ولو كانت أغلبية سُكانها من المُسلمين. وقد خالف الإمام أبو حنيفة الجمهور في ذلك حيث اعتبر مثل هذه الأرض دار إسلام إذا وجد فيها مُسلمون آمنون وكانت مُتاخمة لأرض إسلامية.

وبكلمة أُخرىٰ فإن مثل هذه الأرض لا يُمكن اعتبارها جزءاً من دار الإسلام ــ باتفاق جميع الفُقهاء بمن فيهم أبو حنيفة ــ في حال عدم تطبيق أحكام الإسلام وانتفاء الأمان والمُتاخمة فيها.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن نفراً من الفُقهاء، وعلى رأسهم السادة الشافعية، يرون أن كل إقليم استقر فيه حكم المُسلمين لفترة من الزمن (كحالة الأندلس مثلاً) يبقىٰ جزءاً من (دار الإسلام) ولو زال عنه حكم الإسلام وتم إخراج أهله المُسلمين منه بعد ذلك(٥)، بينما يرىٰ أبو حنيفة ــ على العكس ــ بأن مثل هذه الأرض ينسلخ عنها الوصف الشرعي كجزء من دار الإسلام بمُجرد زوال الحكم الإسلامي عنها، وحُلول منعة أُخرىٰ غير المنعة الإسلامية فيها.

وتمييز دار الإسلام عن غيرها من حيث امتداد حدودها أمر هام جداً، لأن الوضع الشرعي لها مُختلف عن غيرها، حيث أنَّ الدفاع عنها يكون من قبيل «فرض الكفاية» طالما أن العدو لم يخرق حدودها، فإن دخل العدو إليها أو إلى أحد أجزائها أصبح الدفاع عنها «فرض عين» ينصب على جميع المُسلمين كل حسب طاقته وإمكانياته بدون التمييز بين حر وعبد، كبير وصغير، رجل وامرأة.

ويقول فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة عن (دار الإسلام) في هذا السياق: «هي الدولة التي تُحكم بسلطان المُسلمين، وتكون المنعة والقوة فيها للمُسلمين، وهذه الدار يجب على المُسلمين القِيام بالزود عنها، والجهاد دونها فرض كفاية إذا لم يدخل العدو الدار، فإن دخل العدو الديار كان الجهاد فرض عين عليهم جميعاً مُقاومتهم ما أمكنتهم الفرصة وما استطاعوا إلى ذلك سبيلا»(٦).

وبما أن «دار الإسلام» تُرادف ــ كما قلنا أعلاه ــ تعبير «دولة الإسلام» فمعنىٰ هذا أنها تتضمن جميع العناصر الأساسية التي تحويها الدولة الحديثة وهي:

ــ العُنصر الديموغرافي أو (السكان).

ـــ العُنصر الجغرافي أو (الأرض) .
ـــ العُنصر القانوني ـــ السياسي أو (السيادة) .

وسنتحدث عن هذه العناصر الثلاثة واحداً إثر الآخر في الفُصول الثلاثة التالية .

الفصل الأول
عُنصر السكان في دار الإسلام

يتشكل سكان كل دولة ـــ كما هو معروف ـــ من فئتين : **فئة الوطنيين** أو المواطنين الذين يحملون جنسية الدولة ويُشكلون ما يُسمىٰ (الشعب) ، **وفئة الأجانب** المُقيمين فوق أرض الدولة .

ويُمكن الانتقال من الفئة الثانية (أي فئة الأجانب) إلى الفئة الأولىٰ (أي فئة المواطنين) عن طريقة عملية (التجنس) ، كما يُمكن الانتقال من الفئة الأولىٰ إلى الثانية عن طريق التنازل عن الجنسية أو سحبها أو إسقاطها .

ولم تخرج (دار الإسلام) عن هذه التركيبة الديموغرافية ، حيث كانت تحوي فئتين من السكان : فئة المواطنين وفئة الأجانب . وكانت كل فئة من هاتين الفئتين تضم طائفتين فرعيتين حسب التفصيل الذي سنتعرض لبحثه في الفرعين التاليين .

الفرع الأول : فئة المواطنين في دار الإسلام

يرىٰ بعض الباحثين أن (فئة المواطنين) في دار الإسلام لا تضم إلاَّ طائفة المُسلمين ، وهم يمزجون في ذلك ، عن غير حق ، بين مواطنية (دار الإسلام) ومواطنية (الأمة الإسلامية) .

والحقيقة أنه يُمكن التمييز بين هاتين الرابطتين وإن لم يكن هُناك انفصال بينهما ، حيث أن الانتماء إلى (الأمة الإسلامية) إنتماء عقيدي لذا لا يُقبل من غير المُسلم مثل هذا الإنتماء ، بينما الإنتماء إلى (دار الإسلام) هو إنتماء ولائي أو رعوي ولهذا يُقبل من المُسلم وغير المُسلم معاً .

وتأسيساً على ذلك يُمكن القول إن عُنصر السكان المواطنين في دار الإسلام كان يشمل طائفتين : طائفة المُسلمين من جهة ، وطائفة الذميين أو أهل الكتاب من جهة ثانية .

ولكن إذا كان المُسلمون والذميون مُتساويين من حيث المواطنية في دار الإسلام ، فإن هذا لا يمنع من تمييز كل من الطائفتين عن الأخرىٰ من حيث الوضع الشرعي الذي تخضع له وذلك حسب التفصيل التالي :

المبحث الأول : المُسلمون في دار الإسلام

يُشكل المُسلمون في دار الإسلام عُنصر «الشعب» في الدولة الإسلامية والذي يُمكن تسميته عن حق «الأمة الإسلامية»، وهي تجمع عقائدي يضم تحت جناحيه جميع المُسلمين مهما اختلفت أُصولهم العرقية وألسنتهم وجنسهم ولونهم ومنزلتهم الاجتماعية وسواء أكانوا مُسلمين بالولادة (وهو ما يُقابل الجنسية الأصلية في عصرنا هذا) أم مُسلمين بالإرادة وذلك باعتناق الدين الإسلامي (وهذا ما يُقابل التجنس في هذه الأيام).

ويُمكن التأكيد في هذا المجال على أن الإسلام آخىٰ بين الأعراق منذ أيامه الأُولىٰ حين ضمّ الرسول ﷺ ضمن صحابته صُهيباً الرومي وبلالاً الحبشي وسلمان الفارسي وعاملهم مُعاملة سادة العرب مثل أبي بكر وعمر وخالد رضي الله عنهم جميعاً، وبهذا حقق التطبيق الفعلي للحديث الشريف: «**لا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوىٰ**»، وكذلك: «**الناس سواسية كأسنان المشط ليس لأحد على أحد فضل إلاّ بتقوىٰ الله**».

وهكذا نشأت الأمة الإسلامية من أفراد مُتساوين في الحُقوق والواجبات، وهي أُمة واحدة وإن تعددت السُلطات السياسية فيها أحياناً: ﴿**إنَّ هذه أُمتكم أُمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾(٧).

وبفضل هذه المُساواة الدقيقة في الحُقوق والواجبات والحرص على تطبيقها قولاً فعلاً، وبفضل نظام التكافل الاجتماعي عن طريق الزكاة والصدقات، تمتعت الأُمة الإسلامية بنوع من التماسك والوحدة لم يتوافرا في أية أُمة أُخرىٰ، وبهذا جاء قول الله تعالىٰ في كتابه الكريم: ﴿**كُنتم خير أُمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المُنكر وتؤمنون بالله....**﴾(٨)، وقول الرسول ﷺ: «**المُؤمن للمُؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً**»، وقوله كذلك: «**المُؤمن للمُؤمن كالجسد الواحد إذا اشتكىٰ منه عُضو تداعىٰ له سائر الأعضاء بالسهر والحمّىٰ**»(٩).

وإذا كان الله سُبحانه وتعالىٰ قد كرّم الأمة الإسلامية واعتبرها ﴿**خير أمة أُخرجت للناس**﴾ فذلك لأن أبناءها «يأمرون بالمعروف وينهون عن المُنكر ويُؤمنون بالله»، وليس في هذا أي تمييز لها عن غيرها، وخاصة إذا فهمنا هذه الآية على ضوء آيات أُخرىٰ مثل: ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾(١٠).

ويُمكن لغير المُسلمين ــ متىٰ شاؤوا ــ الانتساب إلى الأُمة الإسلامية عن طريق اعتناق الإسلام، بحيث كان هذا الاعتناق ــ مع حفظ الفارق ــ بمثابة عملية «التجنّس» في عصرنا الحالي. وهكذا إذا كانت بعض قوانين الدول المُعاصرة تعتمد على (حق الدم **Jus Sanguini**) وأُخرىٰ تعتمد على (حق الأرض **Jus Soli**) لمنح جنسيتها، فإن قانون الجنسية الإسلامي ــ إذا

صحّ التعبير ــ اعتمد على ما يُسمىٰ (حق العقيدة **Jus Religioni**) بحيث كان من الكافي أن ينطق غير المُسلم بشعار الإسلام ، وهو شهادة أن لا إلٰه إلاّ الله وأنَّ مُحمداً رسول الله ، أمام اثنين من الشُهداء ، حتىٰ يُصبح عُضواً بملء الحق في هذه « الأُمة الإسلامية » ، له ما لبقية المُسلمين وعليه ما عليهم ، بحيث يكون جميع المُواطنين المُسلمين بالفعل سواسية كأسنان المشط(١١) كما قضىٰ الرسول ﷺ في حديثه الشريف .

هذا ومن الضروري التذكير بأن المُسلمين المُقيمين في البلاد الأجنبية لا يُعتبرون مُواطنين في دار الإسلام ، حسب رأي أبي حنيفة ، ولكنهم يُعتبرون أفراداً في (الأُمة الإسلامية) مع ذلك ، وعلى مواطني دار الإسلام نصرتهم والوقوف إلى جانبهم .

المبحث الثاني : الذميون في دار الإسلام

الذميون هُم السكان الأصليون للمناطق التي فتحها المُسلمون وأصبحت جزءاً من دار الإسلام ، وكذلك أبناؤهم وأحفادهم مهما نزلوا طالما تقيدوا بشروط عهد الذمة ولم ينقض عهدهم هذا لأحد الأسباب الخطيرة التي تفرض ذلك .

ويُضاف إلى هؤلاء كذلك الأجانب غير المُسلمين الذين يقبلون رعوية دار الإسلام والتبعية لها بمُوجب عقد ذمة صريح أو ضمني كما هي الحال بالنسبة للمُعاهدين الذين يختارون الإقامة الدائمة في دار الإسلام .

ويُسمىٰ الذميون « أهل الذمة » لأنهم دخلوا في ذمة المُسلمين فأصبحوا مسؤولين عنهم وعن حمايتهم ، كما يُقال لهم : « أهل الكتاب » تمييزاً لهم عن المُلحدين والوثنيين . هذا ومما يجدر ذكره في هذا المجال أن طائفة الذميين لم تكن تشمل في صدر الإسلام إلاّ اليهود والنصارىٰ فقط ، ثم تمّت مُعاملة الصابئة والمجوس والبربر كأهل كتاب ، وأما المُلحدون والوثنيون والمرتدوّن فلم يكن لهم مكان في (دار الإسلام) ، وبكلمة أُخرىٰ فإن (دار الإسلام) كانت تعترف لسُكانها بحرية الاعتقاد وليس بحرية اللا اعتقاد أو الإلحاد ، وذلك استناداً إلى البدهية القائلة : « إنَّ من له دين خير ممّن لا دين له » .

وكان هؤلاء الذميون يتمتعون بحقوق المواطنين كاملة في دار الإسلام ما عدا حق تولّي بعض الوظائف العامة التي تفرض طبيعتها أن يكون القائم بها من المُسلمين وهي : الخلافة والإمامة والإمارة والقضاء بين المُسلمين والإفتاء في شُؤونهم ووزارة التفويض . وكان من المُمكن لهم أن يتولّوا بقية الوظائف العامة مثل وزارة التنفيذ والسفارات والطبابة والترجمة والقضاء بين أفراد طوائفهم وغير ذلك .

كما كانوا يُكلفون بذات الواجبات المُلقاة على عاتق المُسلمين ما عدا واجب الاشتراك في

الجهاد استناداً إلى قول الرسول ﷺ : « **من لم يكن على ديننا فلا يقتلنَّ معنا** » ، ووصية خليفته أبي بكر : « **لا تستنصروا بأهل الشرك ما لم يؤمنوا** » . وكانوا يُؤدون ضريبة (الجزية) مُقابل إعفائهم من الاشتراك في الجهاد ، علماً بأن هذه الضريبة ليست أتاوة مالية أو رمزاً للخُضوع ، ولكنها تُجبىٰ منهم مُقابل حمايتهم والذود عنهم ، والدليل على ذلك أن المُسلمين كانوا يُعيدون الجزية لأهالي الثغور المسيحيين حين كانوا يفشلون في صدّ هجمات الرُوم عنهم كما فعل أبو عُبيدة بن الجراح مع أهالي حمص في بداية فتوح الشام .

وفيما عدا ذلك كان الذميون يتمتعون بحُقوق المواطنية الكاملة في دار الإسلام من حيث البيع والشراء والمُتاجرة والإرث (إلاَّ في حالة اختلاف الدين) ، كما كانوا يزاولون عباداتهم وشعائرهم الدينية بكل حرية وفي هذا يقول الإمام أبو حنيفة : « أُمرنا بتركهم وما يُدينون » . وكان لهم كهنة ورهبان من أبناء مذهبهم يقضون بينهم في الأحوال الشخصية المُتعلقة بهم (زواج ، طلاق ، حضانة ، نفقة . . .) ، ولم يكن القاضي المُسلم يتدخل في شُؤونهم إلاَّ في القضايا المُتعلقة بالنظام العام ، حيث كانت تُطبق عليهم ذات العُقوبات التي تُطبق على المُسلمين ، بما فيها الحدود الشرعية ما عدا حد شرب الخمر . ويقول الشيخ محمد أبو زهرة في تبرير إقامة الحدود الإسلامية عليهم : « كل من يُقيم في الديار الإسلامية تُقام عليه الحدود الإسلامية ، ذلك أنَّ الحدود إنما هي حق لله تعالىٰ وقد جاءت لإقامة مُجتمع أفضل ، فإقامتها نفي للخبث عن المُجتمع وهي من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر ، بيد أن الدولة هي التي تتولاه ، وإذا لم يقم وليّ الأمر بالحدود فقد هدم البناء الاجتماعي ومكّن للرزيلة أن يستشري شرّها ويتفاقم أمرها »[١٢] .

وبالإضافة إلى ذلك كان القاضي المُسلم ينظر في قضايا الذميين المدنية إذا كان أحد أطراف الدعوىٰ مُسلماً ، وفي حالة اختلاف مذاهب المُتقاضين (دعوىٰ بين مسيحي ويهودي مثلاً) ، وكذلك إذا فضّل أحد المتقاضيين الذميين أن ينظر القاضي المُسلم في دعواه بدلاً من كاهن ملته ، وعندها يُمكن للقاضي المُسلم أن يقبل النظر في الدعوىٰ أو أن يرفض ذلك ، فإذا قبلها تنعقد له الولاية ويلزم عليه عندئذ فصل النزاع بحسب أحكام الشريعة الإسلامية ، وأن يُقر العدل بين المُتقاضين الذميين حسبما تنص الآية الكريمة : ﴿ **فإن جاؤوك فاحكُمْ بينهم أو أعرض عنهم ، وإن تعرض عنهم فلن يُضرّوك شيئاً ، وإنْ حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط إن الله يُحب المُقسطين** ﴾[١٣] . وإن هذه الآية الكريمة تدل دلالة قاطعة على أنه كان للذميين قضاؤهم الخاص بهم في أحوالهم الشخصية وبعض القضايا الأُخرىٰ ، وأن القضاء الإسلامي ليس كما يرىٰ بعض الشراح[١٤] « وحده هو صاحب الاختصاص والولاية في الفصل بين أقضية الناس جميعاً مُسلمين

وغير مُسلمين » !

وكان للذميين كذلك نوع من التأمين الاجتماعي ضد العوز والشيخوخة والمرض ، والدليل على ذلك أن خالداً بن الوليد كتب في عهده لأهل الحيرة المسيحيين بعد فتحها : « وجعلتُ لهم أيّما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيلَ من بيت مال المُسلمين هو وعياله ما أقاموا بدار الإسلام »[١٥] .

ويُقال أيضاً إن الخليفة عُمراً بن الخطاب مرَّ بشيخ يهودي يتسول فأمر بأن يكون رزقه في بيت المال قائلاً لمرافقيه : « أكلنا شيبته فإن تركناه في هرمه فما أنصفناه ، اجعلوا رزقه في بيت المال »[١٦] .

ويجب ألاّ ننسىٰ في هذا المجال أنه كان من المُمكن لأي مُواطن ذُمي ـــ إذا شاء ـــ أن يعتنق الإسلام في أي وقت ، وعندها تسقط عنه التزاماته كذمي ويُصبح مُواطناً مُسلماً كامل الحقوق ، له ما للمُسلمين وعليه ما عليهم . وقد دخل في الإسلام منهم عدد كبير بينما بقي نفر منهم على ديانته الأصلية بدون ضغط أو إكراه ، مما يدل على تسامح الإسلام في هذا المجال حسب المبدأ الأساسي الذي أمر به القرآن الكريم في هذا الشأن ، وهو مبدأ « لا إكراه في الدين » الذي سنتكلم عنه في الأسطر القليلة التالية .

مبدأ لا إكراه في الدين: بالرغم من أن انتشار الإسلام اعتمد بشكل أساسي على (الدعوة الإسلامية) ، أي دعوة غير المُسلمين لاعتناق الإسلام ، فقد أمر الله سُبحانه وتعالىٰ أن تتم هذه الدعوة عن طريق الحِوار المُدعم بالمنطق والقدوة الحسنة وليس عن طريق القسر والإكراه ، وذلك تنفيذاً لحكم الآية الكريمة : ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلاّ الله ، ولا نُشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولّوا فقولوا : اشهدوا بأنا مُسلمون** ﴾[١٧] .

والحقيقة أن هذه الآية الكريمة ليست هي الوحيدة المُتعلقة بأهل الكتاب وأسلوب دعوتهم إلى الإسلام ، بل هُناك العديد من الآيات التي يُمكن تصنيفها عُموماً بحسب موضوعها ضمن أربع فئات :

١) الآيات التي تسمح باختلاف الأديان لأنه من المُستحيل أن يُسيطر على العالم بكامله دين واحد[١٨] مثل الآية : ﴿ **ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مُختلفين** ﴾[١٩] ، والآية : ﴿ **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتُسئلنَّ عمّا كُنتم تعملون** ﴾[٢٠] .

٢) الآيات التي تمنع الإكراه في الدين مثل الآية : ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشد من الغيّ، فمن يكفر بالطاغوت ويُؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقىٰ لا انفصام لها والله سميع عليم﴾[٢١]، وكذلك الآية : ﴿ولو شاء ربُك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تُكره الناس حتىٰ يكونوا مُؤمنين﴾[٢٢].

٣) الآيات التي تُبين النهج الذي على المُسلمين أن يتبعوه في دعوتهم أبناء الديانات الأُخرىٰ ــ وخاصة أهل الكتاب ــ إلى الإسلام، وهو نهج المُجادلة والإقناع بالحُسنىٰ بدون إكراه أو إقسار، كالآية التي تقول : ﴿ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن، إلاّ الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلٰهنا وإلٰهكم واحد ونحن له مُسلمون﴾[٢٣]، وكذلك الآية : ﴿ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمُهتدين﴾[٢٤].

٤) الآيات التي تُقرر أن «الهداية» تتم بإلهام من الله تعالىٰ، مثل الآية : ﴿من يُهدِ الله فهو المُهتدِ، ومن يُضلل فلن تجد له ولياً مُرشداً﴾[٢٥]، والآية : ﴿إنّك لا تهدي من أحببت، ولكن الله يهدي من يشاء، وهو أعلم بالمُهتدين﴾[٢٦].

ومن جملة هذه الآيات وخاصة الآيتين الأخيرتين، يتبيَّن لنا أن الرسول ﷺ كان مُطالباً بالتبليغ، ولكنه لم يكن مُطالباً بجعل الناس جميعاً من المُسلمين، لأن هذا في حكم المحال كما يظهر من كتاب الله الكريم : ﴿ليس عليك هُداهم ولكن الله يهدي من يشاء﴾[٢٧] من جهة، كما أن الإسلام، لا يُمكن أن يحدث بدون «إيمان» والإيمان لا يُمكن أن يتحقق بالإكراه من جهة ثانية.

ومن هذا يبدو لنا بطلان إدعاء بعض المُستشرقين بأن الإسلام قد تمّ نشره بالسيف، والدليل على بُطلان هذا الإدعاء بقاء عدد كبير من الذميين يعيشون في دار الإسلام حتىٰ عصرنا هذا، ولو كان الإسلام قد تمّ نشره بالسيف كما يدعون لما بقيت أقليات غير إسلامية تعيش في دار الإسلام !

نعم، لقد كان من الجائز، بل من الواجب شرعاً، إزالة العقبات التي تعترض الدعوة الإسلامية بالسيف، ولكن ذلك كان في سبيل تبليغ الدعوة وإزالة العراقيل التي كانت تُجابهها لكي يُؤمن بها بعد ذلك من يشاء ويمتنع عن ذلك من يشاء، ولم يكن ذلك أبداً إقساراً على الدخول في الإسلام.

ويقول ابن تيمية في ذلك : «إنا لا نُكره أحداً على الإسلام، ولو كان الكافر يُقاتل حتىٰ يُسلم لكان في هذا أعظم الإكراه على الدين»[٢٨].

والحقيقة أنه ليس في القرآن الكريم أية آية تُجيز إكراه غير المُسلمين على اعتناق الإسلام،

ولا يُوجد كذلك أي حديث شريف يسمح بذلك، بل الأمر على العكس تماماً حيث نجد حديثاً مُسنداً للرسول ﷺ يقول: «**من كره الإسلام من يهودي ونصراني فإنه لا يحول عن دينه وعليه الجزية**»[٢٩].

وهذه الجزية التي كان الذميون من أهل الكتاب يدفعونها إلى بيت مال المُسلمين لم تكن لقاء إصرارهم على البقاء على دينهم، وإنما هي عوض عمّا يبذله المُسلمون من جهد ومشقة في سبيل حمايتهم. وكيف يُمكن للجزية أن تستهدف الضغط على أهل الكتاب لكي يدخلوا في الإسلام طالما أنها لم تكن تُفرض إلاّ على الرجل البالغ الراشد القادر على العمل منهم؟ ولو كانت الغاية من فرض الجزية على الذميين تحوّلهم إلى الإسلام لتمّ فرضها على الشيوخ والرهبان والنساء والأطفال أيضاً!

وإذا كان بعض المُستشرقين المُتعصبين قد حاول الغمز من قناة الإسلام ببعض الإدعاءات الباطلة والمُضلّلة، فإن نفراً قليلاً منهم كان مُنصفاً تجاه الإسلام، واعترف بمقدار التسامح الذي تمتع به أهل الكتاب في المُجتمع الإسلامي، ومن هؤلاء المُستشرق المعروف «جولد تسيهر» الذي يقول في هذا السياق: «إنه مما لا يُمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وضعت للمُسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم أثناء هذه المرحلة الأولىٰ من التطور الفقهي كانت قائمة على روح التسامح وعدم التعصب»[٣٠].

والحقيقة أن روح التسامح وعدم التعصب هذه لم تكن سائدة خلال المرحلة الأولىٰ من الدعوة الإسلامية فقط، كما يُفهم من كلام «جولد تسيهر»، بل امتدت أيضاً خلال الفترات اللاحقة، ويعترف بذلك مُستشرق آخر هو السير توماس آرنولد فيقول:

«من هذه الأمثلة التي قدمناها آنفاً عن التسامح الذي بسطه المُسلمون الظاهرون على العرب المسيحيين في القرن الأول الهجري، واستمرّ في **الأجيال المُتعاقبة**، نستطيع أن نستخلص بحق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حُرة، وأن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا الحاضر بين جماعات مُسلمة لشاهدة على هذا التسامح الإسلامي ...... وأنه يُمكننا أن نحكم في ضوء الصلات الودية التي قامت بين المُسلمين والمسيحيين العرب أن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام»[٣١].

ومما يُؤكد رأي المُستشرق آرنولد هذا في «أن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام» أن هذا الدين وصل إلى بلاد لم تطأها أقدام أي جُندي مُسلم مثل سيام وماليزيا وأندونيسيا في الشرق، وغينيا وساحل العاج وغانا في الغرب!

الفرع الثاني: فئة الأجانب في دار الإسلام

تشمل فئة الأجانب في دار الإسلام طائفتين فرعيتين وهما: طائفة المُعاهدين وطائفة المُستأمنين، وسنتكلم عن هاتين الطائفتين في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: طائفة المُعاهدين في دار الإسلام

المُعاهدون هُم سُكان «دار العهد» وهي الأقاليم التي ارتبطت مع «دار الإسلام» بمُعاهدة.

وكانت مُعاملة المُسلمين لهؤلاء غاية في الإنسانية والتسامح تنفيذاً لمضمون الآية الكريمة: **﴿إلاَّ الذين عاهدتم من المُشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً، ولم يُظاهروا عليكم أحداً، فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يُحب المُتقين﴾**(٣٢).

وقد جاءت عدة أحاديث شريفة أيضاً تحضّ على حسن مُعاملة المُعاهدين، فقد جاء في حديث رواه أبو داوود والبيهقي: «من ظلم مُعاهداً أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القِيامة»(٣٣).

وبخصوص حصانة دم المُعاهدين في دار الإسلام أوصى الرسول ﷺ: «**من قتل مُعاهداً من غير كنه حَرَّمَ الله عليه الجنة**»، كما قال: «**ألاَّ من قتل نفساً مُعاهدة لها ذمة الله وذمة رسوله فقد أخضر بذمة الله فلا يرح رائحة الجنة**». وبالنسبة لحصانة أموال المُعاهدين يقول ﷺ: «**في العُهود وفاء لا غدر فيه... لا أحلّ لكم شيئاً من أموال المُعاهدين إلاَّ بحق**»(٣٤).

وقد كتب عثمان بن عفّان إلى عماله وولاته عقب توليه الخِلافة: «لا تظلموا اليتيم ولا المُعاهد فإن الله خصم من ظلمهم»(٣٥).

ومن الأدلّة العملية التي لا يرقى إليها الشك على روح التسامح الإسلامي في مُعاملة المُعاهدين سماح أُولي الأمر المُسلمين بعقد المُؤتمرات الدينية المسيحية في الديار الإسلامية، مثل مُؤتمر قُرطبة سنة ٨٥٢م/٢٣٧هـ، ومُؤتمر اشبيليا سنة ٨٧٢م/٢٥٧هـ.

وكان يحق للمُعاهدين دُخول دار الإسلام بكل حرية، وبدون تصريح من الإمام أو الوالي كما هي الحال بالنسبة للمُستأمنين، وسواء أكان الغرض من دُخولهم إليها الزيارة أم التجارة أم السفارة. وكانوا يتجولون ضمن حُدود دار الإسلام بحرية فيبيعون ويشترون ويُتاجرون، وكانوا معفيين من دفع الجزية، ولكنهم خاضعون لدفع ضريبة «الخراج» على أرباحهم في دار الإسلام. وكان يحق لهم حمل أموالهم المنقولة معهم عند مُغادرتهم حُدود دار الإسلام بعد دفع ضريبة العشر عنها، وأما أموالهم غير المنقولة التي تملكوها ضمن حُدود دار الإسلام فتبقى أمانة

لهم حتىٰ خُروجهم منها .

وكذلك كان من حق المُعاهدين أن يرثوا أقاربهم من مُواطني دار الإسلام بشرط عدم اختلاف الدين بينهم وبين مُورثيهم ، فإذا اختلف كان الإرث من نصيب بيت مال المُسلمين .

ولم تكن مدة إقامة المُعاهدين في دار الإسلام مُحددة ، ولكنها عادة لم تكن تتجاوز مدة عام واحد للزيارة الواحدة ، لأن مدة تحقق ضريبة الجزية على الذميين هي تمام السنة ، ولا يجوز بقاء غير المُسلم في دار الإسلام مدة تتجاوز ذلك بدون أن يدفع الجزية .

ولهذا فإن المُعاهد إذا حال عليه الحول وبلغت مدة إقامته سنة كاملة في (دار الإسلام) يُطبق عليه وضع الذميين فيُصبح له ما لهم من حُقوق ، وعليه ما عليهم من واجبات .

وقد سبَّب هذا التشابه في الوضع القانوني بين المُعاهدين من جهة والذميين من جهة ثانية ميلاً لدىٰ بعض الفقهاء لاعتبار دار العهد جزءاً من دار الإسلام[٣٦] ، على أساس أن المُعاهدين صاروا بمُوجب « عهد الصلح » أهل ذمة فتُؤخذ جزية رقابهم ، ولكننا لا نميل إلى هذا الرأي ، ونُرجح عليه رأي الإمام الشافعي الذي يرىٰ أن المُعاهدين يختلفون عن الذميين من حيث أنه لا تُؤخذ منهم جزية لأنهم من غير دار الإسلام[٣٧] .

والحقيقة هي أنه هُناك فروق دقيقة بين (المُعاهدين) و (الذميين) أهمها ما يلي :

١) كان الذميون يُعتبرون مواطنين في دولة دار الإسلام ، بينما كان المُعاهدون من قبيل الأجانب الوافدين إليها ، ولهذا كان الذميون مُطالبين بواجب الولاء تجاهها بعكس المُعاهدين الذين لا يُطلب منهم ذلك .

٢) لهذا السبب نفسه كان من المُمكن إبعاد المُعاهد عن دار الإسلام إذا ارتكب جُرماً ماساً بالنظام العام فيها في الوقت الذي لا يجوز فيه إبعاد الذّمي حسب رأي أغلبية الفُقهاء .

٣) كانت العُقوبة على الجرائم التي يقوم بها الذميون مُختلفة ، من حيث درجة شدّتها ، عن العُقوبة التي تُطبق على المُعاهدين كما هي الحال في جريمة التجسس مثلاً .

٤) كان الذميون يدفعون (الجزية) عن رقابهم ، وهي ضريبة على الرأس ، بينما كان المُعاهدون يدفعون « الخراج » فقط ، وهو ضريبة على المال .

٥) كان من المُمكن للمُعاهد أن يكون وثنياً أو مُلحداً ، بينما الذمي يجب أن يكون من « أهل الكتاب » ، أي من اليهود أو المسيحيين أو الصابئة حصراً .

المبحث الثاني : المستأمنون في دار الإسلام

وهم سُكان دار الحرب (الحربيون) الذين يطلبون « الأمان » من أحد المُسلمين وينالونه .

ويجوز مبدئياً لأي مُواطن مُسلم، سواء أكان رجُلاً أم امرأة، كبيراً أم صغيراً، غنياً أم فقيراً، أن يمنح «الأمان» للحربي الذي يطلبه، وبهذا ينقلب الحربي إلى «مُستأمن» ويعصم بذلك حياته وحريته وأمواله طيلة مدة بقائه في دار الإسلام، وهي مدة لا يجوز أن تزيد عن سنة قمرية واحدة في المرة الواحدة نُزولاً عند قول أبي الخطاب: «لا يقيمون سنة واحدة إلاّ بجزية»[٣٨]، إذ لو امتد الأمان لأكثر من ذلك لوجب على المُستأمن دفع الجزية وعندها يُصبح بمثابة الذميين تماماً، علماً بأن الحنابلة يبيحون مدّ الأمان حتىٰ عشر سنوات[٣٩].

والحقيقة أنَّ الرأي الأعم في هذا المجال هو في اعتبار المدة القصوىٰ للأمان سنة واحدة لا أكثر، فإن طلب المُستأمن مدة أطول من ذلك وكانت إقامته لا تُشكل ضرراً أمنياً على دار الإسلام، أو ضرراً اجتماعياً على المُسلمين، يحق للإمام أو نائبه منحه حق الإقامة الدائمة في دار الإسلام، وعندها يصير ذمياً له جميع حُقوق الذميين وعليه واجباتهم ومنها واجب دفع الجزية ولا يعود من حقه مُغادرة دار الإسلام إلى دار الحرب[٤٠].

والأصل في مشروعية الأمان هو قول الله تعالىٰ: ﴿**وإن أحد من المُشركين استجارك فأجِرْهُ حتىٰ يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون**﴾[٤١]، ويقول (ابن كثير) في تفسير هذه الآية: «والغرض أن من قَدِمَ من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مُهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب وطلب من الإمام أو نائبه أماناً، أُعطي له ما دام مُتردداً في دار الإسلام وحتىٰ يرجع إلى داره ومأمنه وموطنه»[٤٢].

وأما في السنّة الشريفة فهُناك حديث يُروىٰ عن النبي ﷺ ويقول فيه: «**أيمّا رجل من أقصاكم إلى أدناكم، من أحراركم أو عبيدكم، أعطىٰ رجلاً منهم أماناً، أو أشار إليه بيده فقبل إشارته، فله الأمان حتىٰ يسمع كلام الله، فإن قبل فأخوكم في الدين، وإن أبىٰ فردّوه إلى مأمنه واستعينوا بالله**».

وبالنسبة إلى حق المرأة المُسلمة في منح الأمان يميل أغلب فُقهاء المُسلمين للاعتراف لها بهذا الحق نُزولاً عند القول المأثور عن النبي ﷺ: «**أجرنا من أجرتِ يا أم هانىء**»[٤٣].

وكان الأمان الذي يُعطيه آحادُ المُسلمين نافذاً مُنذ لحظة منحه ولكنه كان خاضعاً للإجازة أو الاسترداد من قِبل ولاة الأمر في دار الإسلام[٤٤]، فإن استردّوه (نقضُوه) وجب إعادة المُستأمن إلى بلده وإبلاغه مأمنه، وإن أجازُوه كان يتم تنظيم «صك أمان» رسمي للمُستأمن يُشبه جواز السفر المُستخدم للتنقل بين الدول حالياً، وكان يُذكر في هذا الصك اسم المُستأمن وصفاته ومدة الأمان الممنوح له وحُدود المنطقة التي سيُقيم فيها أو يتجول ضمنها داخل دار الإسلام، واسم السلطة التي منحته الأمان.

ويحق للمُستأمن ضمن النطاقين المكاني والزماني لصك الأمان الذي مُنح له، أن يتنقل بكل

حرية ضمن حُدود دار الإسلام ، وأن يُتاجر ويكسب بشرط مُغادرة دار الإسلام قبل انقضاء مدة الأمان المُحددة في الصك ، فإذا انقضت المدة ولم يُغادرها فإنه يفقد حصانته كمُستأمن وتُطبق عليه من ذلك الوقت مُعاملة الذميين إذا سمح له ولاة الأمر المُسلمون بمُتابعة الإقامة في دار الإسلام ، وإلاَّ يتم إبعاده منها بشرط إيصاله إلى مأمنه (حُدود بلده).

ويقول الإمام الكاساني في ذلك : « ولو كان واحد منهم دخل دار الإسلام بالمُوادعة فمضىٰ الوقت وهو في دار الإسلام فهو آمن حتىٰ يرجع إلى مأمنه ، لأن التعرّض له يُوهم الغدر فيجب التحرز منه ــ أي من الغدر ــ ما أمكن »[٤٥].

فإذا بلغ المُستأمن مأمنه يعود إلى صفته الأصلية كحربي ، ويحلّ للمُسلمين مُقاتلته وقتله ضمن الشروط الشرعية التي تُبيح ذلك . وإذا دخل حربي دار الإسلام بصفته رسولاً لقومه من أهل دار الحرب فإنه يتمتع بالأمان حُكماً حتىٰ يتم تبليغ رسالته ، « وعلى الأمير المُسلم أن يُرسل معه قوماً لحراسته في طريق عودته حتىٰ يبلغ مأمنه »[٤٦].

وقد يتم نقض الأمان قبل إنتهاء مدته من قِبل المُستأمن نفسه إذا خرج من دار الإسلام بطوعه وإرادته قبل نهاية المدة المُحددة له في صك الأمان . وقد يكون النقض من قِبل السُلطة المُختصة في دار الإسلام إذا ارتكب المُستأمن بعض الأفعال الخطيرة التي تُوجب ذلك ، كما لو اقترف جُرم التجسس ضدّ دار الإسلام ، أو الحرابة وقطع الطريق ، أو مارس الزنا بمُسلمة كرهاً عنها ، لأن عهد الأمان بقدر ما يُعطي حُقوقاً للمُستأمن يُحمله بجملة واجبات صريحة أو ضمنية أهمها احترام الشريعة الإسلامية ، وعدم الإضرار بدار الإسلام وسُكانها ، فإذا اقترف أحد هذه الأفعال يُعتبر ناقضاً للعهد[٤٧].

ويُطبق على المُستأمن نظام العُقوبات الشرعية بما في ذلك الحُدود ، ما عدا حد شرب الخمر ، وهكذا إذا اعتدىٰ المُستأمن على مُسلم أو ذمي من سُكان دار الإسلام بالقتل أو الجرح ، أو ارتكب جُرم السرقة ، تُنفذ عليه الأحكام الإسلامية في هذا المجال لأن « تنفيذ أحكام الإسلام من النظام العام » ، وإن قذف مُسلمة في عرضها يُوقع به حد القـذف[٤٨] ، ولكن الإمام أبا حنيفـة ــ خلافـاً لصاحبه أبي يُوسف ــ لا يقـول بإقامـة الحُـدود على المُستأمن[٤٩].

ويُمكن لولاة الأمر المُسلمين ، إذا لم يشاؤوا تنفيذ العُقوبات بالمُستأمن، نقض الأمان الممنوح له وإعلامه بذلك ، ثم إبعاده إلى خارج حُدود دار الإسلام.

وأما إذا احترم المُستأمن شُروط الأمان الممنوح له فإنه يعصم بذلك روحه وحريته وماله ، وكذلك عياله إذا كانوا برفقته ، ويُصبح بوسعه أن يُمارس أي نشاط مدني أو تجاري في دار

الإسلام بما في ذلك التجارة بين هذه الدار وبلاده التي هي جزء من دار الحرب ، إلاَّ ما يتعلق بالمواد التي تزيد من الجهد الحربي للعدو مثل الخيول والأسلحة ومعدن الحديد[٥٠].

وإذا اكتسب المُستأمن مالاً في دار الإسلام ثم غادرها فإن ماله لا يُصادر بل يبقىٰ على ملكه ولو عاد حربياً ، ولا تزول مُلكيته عن ماله لمُجرد مُقاتلة المُسلمين ، وإنما تزول في حالة واحدة فقط هي ما إذا سقط أسيراً في يد المُسلمين واسترقَّهُ المُسلمون بنتيجة أسره حيث يُصبح ماله فيئاً لبيت مال المُسلمين عندئذ.

ويقول ابن قُدامة الحنبلي في شرح ذلك : «إذا دخل حربي دار الإسلام بأمان فأودع ماله مُسلماً أو ذمياً أو أقرضهما إياه ثم عاد إلى دار الحرب نظرنا فإن دخل تاجراً أو رسولاً أم مُتنزهاً أو لحاجة يقضيها ثم يعود إلى دار الإسلام فهو على أمانه في نفسه وماله لأنه لم يخرج في ذلك عن نية الإقامة في دار الإسلام فأشبه الذمي لذلك . وإن دخل ــ أي دار الحرب ــ مُستوطناً بطل الأمان في نفسه وبقي في ماله لأنه بدُخوله دار الإسلام بأمان ثبت الأمان لماله ، فإذا بطل الأمان في نفسه بدُخوله دار الحرب بقي في ماله لاختصاص المُبطل بنفسه فيختص البُطلان به » .

كما ورد في قول آخر للمؤلف نفسه : «إن من دخل إلينا بأمان فقُتل يجب على الإمام أن يُرسل بديته إلى ملكهم حتىٰ يدفعها إلى الورثة»[٥١].

وإذا مات المُستأمن في دار الإسلام وترك مالاً حُفظ هذا المال لورثته في دار الحرب ، فإذا حضروا إلى دار الإسلام وقدّموا البينات الكافية على أنهم ورثته الشرعيون يتم تسليم الإرث لهم[٥٢].

بل إن فُقهاء المُسلمين يُعطون الحق للمُستأمن في أن يخرج من دار الإسلام بمن تحت يده من أسارىٰ المُسلمين إذا كان قد دخل بهم إلى دار الإسلام لمُفاداتهم ولم يتم له ذلك[٥٣].

ولكننا ــ بكل تواضع ــ نرىٰ أن مثل هذا الحكم فيه إهمال لواجب مُساعدة المُسلمين وإنقاذهم من محنة الأسر ، ونحن نقف في هذا المجال مع أصحاب المذهب الظاهري من حيث إعطاء ولاة الأمر حق انتزاع أسرىٰ المُسلمين بدون عوض في هذه الحالة[٥٤].

الشروط الشكلية لعهد الأمان: الأمان نوعان : خاص وعام .

فالأمان الخاص: هو ما يكون للواحد أو لجماعة قليلة دون عشرة أشخاص من الحربيين . ويُمكن لأي مُسلم ــ كما ألمحنا أعلاه ــ أن يمنح مثل هذا الأمان الخاص حتىٰ إذا كان ولداً صغيراً (بشرط أن يكون مُميزاً) أو أُنثىٰ أو عبداً ، استناداً لقول رسول الله ﷺ : «**المُسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسعىٰ بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم**»[٥٥] . وفي رواية أُخرىٰ لهذا الحديث نفسه : «**ذمة المُسلمين واحدة يسعىٰ بها أدناهم ، فمن أخفر مُسلماً ــ أي نقض العهد**

الذي أعطاه ـــ فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».

وكل ما يُشترط في المانح هو أن يكون مُسلماً، وأن يكون عاقلاً لا مجنوناً، مُختاراً لا مكرهاً (لذا لا يجوز للأسير المُسلم أن يمنح الأمان لأنه لا يملك حريته) مالكاً لرُشده وإدراكه غير مخمور أو سكران.

والأمان الخاص ـــ كما قلنا أعلاه ـــ قابل للإجازة من قِبل الأمير أو الوالي، فإذا تمت إجازته انقلب من «أمان خاص» إلى «أمان رسمي».

أما الأمان العام: فهو ما يكون لجماعة كثيرة العدد، كأهل حصن أو مدينة، وهو «أمان رسمي» في طبيعته، لذا فإنه ليس من حق آحاد المُسلمين منحه لأنه حق محصور بالإمام أو نائبه[٥٦]، وهو من المصالح العامة التي لا يجوز لغير ولاة الأمر البت فيها[٥٧].

وعهد الأمان كأي عقد آخر لا يتم إلاّ بناء على إيجاب وقبول علماً بأن الإيجاب يُمكن أن يتم من قِبل الحربي بطلب الأمان، أو من قِبل المُسلم على شكل دعوة للاستئمان.

وإذا كان «الأمان الرسمي» لا يُمكن أن يكون إلاّ صريحاً، فإن «الأمان الخاص» يُمكن أن يكون صريحاً أو ضمنياً أيضاً: وهكذا إذا كان طالب الأمان يفهم اللغة العربية فإنه يتكلم بها، وإذا كان لا يفهمها فإنه يطلب الأمان بالإشارة (رفع اليدين إلى أعلىٰ، إلقاء السلاح، الركوع على الأرض، التلويح بمنديل أبيض....).

وعلى المُسلم الذي يرىٰ مثل هذه الإشارة قبول منح الأمان. ويشرح السرخسي علة هذا الحكم بقوله: «فلو لم يثبت الأمان لكان نوع غدر من المُسلمين، والتحرّز عن صورة الغدر واجب، يُوضحه أنهم إذا لم يفهموا فإنما كان ذلك بمعنىٰ من المُسلمين حيث نادوهم بلغة لا يعرفونها فلا يُبطل به حكم الأمان في حقهم»[٥٨].

وكذلك يتم منح الأمان وانعقاده بالشكلين الصريح والضمني معاً: وهكذا إذا أشار المُسلم للحربي بيده داعياً إياه لإلقاء سلاحه والدُخول في أمان المُسلمين وقَبِلَ الحربي ذلك أصبح من حقه التمتع بالأمان من حيث عصمة دمه وحريته.

ولقد بلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن أحد المُجاهدين قال لمُقاتل من الفرس أثناء وقعة القادسية: «لا تخف» ثم قتله بعد ذلك، فكتب إلى سعد بن أبي وقاص يقول: «بلغني أن أحدكم يُعطي الأمان لمن يطلب من الفرس، حتىٰ إذا سلّم نفسه قتله، فوالذي نفسي بيده لأقطعن عنق من يأتي هذا الفعل»[٥٩].

وينعقد الأمان بإيجاب من المُسلم فقط طالما أن الحربي الذي عُرض عليه ذلك لم يرفض قبول هذا الإيجاب، ولم تبدُ منه أي حركة أو إشارة تدل على رفضه له. ويقول الإمام الشيباني في

تبرير ذلك : « وإن ناداهم المُسلمون بلسان لا يعرفه أَهل الحرب وذلك معروف للمُسلمين فهم آمنون »[٦٠].

الفصل الثاني

عُنصر الإقليم في دار الإسلام

يُقسم موضوع هذا الفصل إلى فرعين: الفرع الأول سنبحث فيه (عُنصر الإقليم في القانون الدولي الوضعي) بينما نُكرس الفرع الثاني لبحث (تطبيقات ذلك على دار الإسلام).

الفرع الأول: عُنصر الإقليم في القانون الدولي الوضعي

يُمكن تعريف الإقليم بأنه «الحيز الجُغرافي الذي يستقر عليه السكان بشكل مُشترك وتُمارس الدولة فيه سُلطانها وسيادتها»(٦١). ويُعرفه الفقيه الفرنسي «بوردو» بأنه: «هو المنطقة الجُغرافية التي تملك الدولة وحدها دون غيرها أن تُمارس فيها سيادتها على الأفراد، أي أنه المجال الذي يتحدد فيه سُلطان الدولة»(٦٢).

والإقليم عُنصر ضروري لا غنىٰ عنه لتكوين الدولة من جهة واستمرارها من جهة ثانية، وهذه الحقيقة، التي لم يُدركها فُقهاء السياسة والقانون الدولي الوضعي إلاَّ بعد الثورة الفرنسية اكتشفها فقهاء المُسلمين منذ ثلاثة عشر قرناً حيث مزجوا بين (الدولة) وبين (الإقليم) في مفهوم (دار الإسلام). وإذا كان الفقيه الفرنسي (دوجي **Duguit**) حتىٰ اليوم لا يزال يُعتبر الإقليم غير ضروري لنشوء الدولة، حيث أن الدولة بالنسبة إليه هي تجمع لحاكمين ومحكومين فقط، فإنه يكاد يكون الفقيه الوحيد الذي لا يزال يرىٰ مثل هذا الرأي حتىٰ اليوم. أما جمهور الفُقهاء، من أمثال الفقيه الألماني «لاباند» وجماعته، فقد أصبحوا يُشاركون فُقهاء المُسلمين في رأيهم، وهو النظر إلى الدولة وإقليمها في منظور واحد، أي أن الدولة هي الإقليم والإقليم هو الدولة منظوراً إليها من حيث حدودها الجُغرافية.

ويتكون إقليم كل دولة من ثلاثة عناصر: الأرض، وهي الإقليم البري أو التُرابي، وامتداد الإقليم البري أُفقياً ضمن مياه البحر، وامتداده شاقولياً في الغلاف الجوي.

والإقليم البري أو التُرابي (الأرض) هو الجزء الرئيسي من الإقليم بحيث لا يكون له وجود بدونه، ويضم أرضه التُرابية بكاملها بما فيها أراضي الجُزر التابعة له. ويفصلُ الجزء التُرابي من إقليم الدولة عن أقاليم الدول الأُخرىٰ حُدود جُغرافية معروفة أو مُتعارف عليها، وهذه الحدود إما

تكون حُدوداً طبيعية مثل الجِبال والبِحار والأَنهار والبُحيرات والصحارىٰ، وإما حُدوداً اصطناعية مثل الأَسوار والأَبراج والخنادق، وإما خُطوطاً وهمية غير مرئية مثل خُطوط الطُول والعرض والخُطوط المُستقيمة الوهمية التي تصل بين عدة نقاط علاّم حُدودية.

وقد يتم تحديد إقليم الدولة باتفاقات تُعقد مع الدول المُجاورة في هذا الشأن، وقد تُحدد بمُعاهدة دولية، وقد تكون مسأَلة مُتعارفاً عليها تاريخياً. وتلتزم كل دولة مبدئياً بالعمل على تحديد إقليمها بإحدىٰ الوسائل المذكورة أَعلاه، ولكن قد تفضل الدولة لسبب أَو لآخر ــ وخاصة إذا كانت لديها طُموحات للامتداد خارج إقليمها ــ عدم تثبيت حُدودها بشكل نهائي لا بنص دولي (مُعاهدة) ولا داخلي (في الدستور أَو قانون أَساسي)، والمثال على ذلك الاتحاد السوفييتي قبل دستور ١٩٣٦م، وتُسمىٰ هذه الحالة باسم «الإقليم المُتحرك أَو الحُدود المُتموجة»!

وتُمارس كل دولة سُلطتها على إقليمها البري بشكل (مُطلق **Absolu**) و (حصري **Exclusif**)، وتمتد سُلطتها على كل أَرض الإقليم وعلى ما يُوجد تحتها من مناجم وثروات إلى أَقصىٰ عمق يُمكن أَن تصل إليه.

وحسب مُعطيات القانون الدولي الكلاسيكي يُمكن اكتساب الإقليم بواحدة من أَربع طُرق هي التالية:

١) الفتح **Conquête**: وذلك حين تتوصل دولة ما إلى التغلب على قِوىٰ الدولة الخصم وإخضاعها **Debellatio** بشكل نهائي، حيث كان يحق لها أَن تضم أَرضها كلاً أَو جزءاً إلى أَراضيها.

٢) الاستيلاء على إقليم لا مالك له **Res Nullius**.

٣) التنازل **Cession**: أَي أَن تقوم الدولة مالكة الإقليم بالتنازل عنه باتفاق رسمي إلى دولة ثانية، سواء أَتمّ ذلك بمُقابل أَم بدون مُقابل.

٤) التقادم المُكسب: ويكون ذلك بأَن تضع دولة ما يدها على إقليم يخص دولة أُخرىٰ ولا تقوم الدولة التي تملك هذا الإقليم أَصلاً بالاحتجاج على ذلك خلال مدة طويلة مما يُسقط حقها فيه بمُرور التقادم.

ويجب التذكير هُنا بأَنه من أَصل هذه الطُرق الأَربع جميعاً لم يعد هُناك من طُرق مشروعة لاكتساب الإقليم في هذه الأَيام سِوىٰ الطريقة الثالثة حين يتم (التنازل) باتفاقية خاصة زمن السلم، أَو من خلال مُعاهدة الصلح التي تعقب حالة الحرب بين الدولتين المُتنازلة والمُتنازل لها.

وقد بقي (الفتح) مشروعاً حتىٰ توقيع اتفاق باريس لعام ١٩٢٨ م المعروف باسم « اتفاق بريان ــ كيلوج » حيث تم منع استخدام القُوة في سبيل الحُصول على مكاسب إقليمية ، وقد تكرر هذا المنع في مِيثاق هيئة الأُمم المُتحدة لعام ١٩٤٥ م ، وهذا يعني حُكماً أَن (الفتح) أَصبح أَمراً ممنوعاً تماماً في القانون الدولي مُنذ ذلك الوقت . وكذلك فإن الاستيلاء على أراضٍ لا مالك لها لم يعد مُمكناً اليوم لأَنه لم يعد هُناك الآن أَراضٍ لا مالك لها على سطح الكُرة الأَرضية ، بعد أَن اعتبرت الأُمم المُتحدة قاع البحر والفضاء والكواكب نوعاً من « الأَملاك المُشتركة **Res Communis** » بعد أَن كانت تُعتبر « أَراضي لا مالك لها **Res Nullius** » سابقاً .

وأَخيراً فإن التقادم المُكسب لم يعد له وجود في هذه الأَيام لأَنه من الصعب تحقيق جميع شروطه حسب مُعطيات القانون الدولي العام المُعاصر .

الفرع الثاني : تطبيق هذه المُعطيات على دار الإسلام

تمتد دار الإسلام ، من الناحية الجُغرافية ، إلى جميع الأَقاليم التي تُطبق فيها الشريعة الإسلامية بلا مُنازع ، وهي تُشكل كياناً دولياً واحداً مهما تعددت السُلطات السياسية فيها .

وتشمل هذه الدار من حيث الامتداد الجُغرافي جزيرة العرب ، مهد الرسالة المُحمدية ، بالإضافة للأَراضي التي فتحها المُسلمون حرباً (بلاد الشام ، العراق ، فارس ، أَرمينية ، السند ، مصر ، إفريقية ، الأَندلس ....) ، وكذلك الأَقاليم التي دخلت طوعاً في الإسلام بدون حرب مثل الملايو وإندونيسيا في الشرق ، والسنغال وغربي أَفريقية في الغرب .

وحُدود دار الإسلام كانت ، مثل حُدود أَي دولة أُخرىٰ قامت على عقيدة دينية أَو سياسية ، حدوداً قابلة للاتساع والتراجع بحسب تقدم حركة (الفتح) ، بحيث تتقدم حُدود دار الإسلام كلما تقدمت الدعوة الإسلامية باللسان (سلماً) أَو بالسنان (حرباً) ، ومعنىٰ هذا أَن دار الإسلام تبنّت في مجال الحُدود النظرية الدولية التي يُسمّيها فُقهاء القانون الدولي المُعاصر (نظرية الإقليم المُتحرك **Territoire Fluide**) من حيث ربط حُدود الدولة بالمجال العسكري والسُكاني الذي تتحرك ضمنه وتصل إليه .

ومثل هذا المفهوم لا تجوز مُقارنته بالنظرية الاستعمارية التي طبقتها الدول الأُوروبية في العُصور الحديثة ، لأَن التوسع في دار الإسلام كان يستهدف قبل كل شيء التوسع في حُدود « الدعوة » وليس التوسع في حدود « الدولة » بحد ذاتها ، أَو بكلمة أُخرىٰ مُحاولة إيصال الدعوة الإسلامية إلى شتىٰ بقاع المعمورة بدون أَي هدف استغلالي أَو استعماري ، وذلك لكي

يُؤمن بهذه الدعوة من يُؤمن ويبقىٰ على ديانته من يشاء.

وإذا كانت النظرية الإسلامية تعتمد على مشروعية الجهاد في سبيل تبليغ الدعوة من جهة والحِفاظ على بيضة الدين من جهة ثانية، فإنها نظرية فرضتها الظروف الواقعية من حيث وقوف الأُمم المُجاورة موقفاً عدائياً منها، ولهذا كان لا بُدّ من استخدام القُوة لتأمين تبليغ الدعوة وهذا ما شكل مدّ الفتح الإسلامي، وفي هذا يقول الإمام الغزالي رحمه الله: «الدين أسٌ والسُلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له كضائع»(٦٣).

هذا من حيث توسع حُدود (دار الإسلام)، وأما من حيث تراجع هذه الحُدود فقد اختلف الفُقهاء في شأنه: فبينما يرىٰ الإمام الشافعي أن (دار الإسلام) لا يُمكن أن تنقلب إلى (دار حرب)، أي أنه لو ربح المُسلمون أرضاً ثم فقدوها فإن (الأرض المفقودة) تبقىٰ مُعتبرة كجزء من دار الإسلام من حيث وضعها الشرعي، نجد الإمام أبا حنيفة يقبل بتحول مثل هذه الأرض إلى (دار حرب) إذا توافرت فيها الشُروط الثلاثة التالية:

١) أن يُخالف الحاكم الجديد فيها شريعة الإسلام جهاراً، وأن يحكم المُسلمين فيها حاكم غير مُسلم، وألا يُسمح لهم بالرجوع إلى قُضاة المُسلمين للبت في النزاعات التي تنشأ بينهم. وإذا طبقنا أُسلوب (الاستنتاج بالمُخالفة) هُنا فهذا يعني أن جميع الفُقهاء، بمن فيهم أبو حنيفة، مُتفقون على أن تطبيق حكم الكفار في إقليم ما يجعله جزءاً من (دار الحرب) ولو كان يُشكل في الماضي جزءاً من دار الإسلام(٦٤).

٢) زوال الأمان الأول الذي كان للمُسلم بإسلامه وللذمي بعقد الذمة قبل استيلاء غير المُسلمين على تلك الأرض، فإذا كان الأمان المذكور لا يزال قائماً ــ رغم سيطرة غير المُسلمين عليها ــ فإنه لا يصح اعتبارها قد دخلت في دار الحرب.

٣) كون هذه المنطقة من الأرض مُجاورة لدار الحرب بحيث لا يكون بينهما بلد من بلاد الإسلام يُقدم لسكان تلك الأرض النصرة، فإذا وجد بلد من بلاد الإسلام بينها وبين دار الحرب فإنها لا تُعتبر قد دخلت حُكماً في دار الحرب.

****

وينقسم إقليم دار الإسلام من حيث النظام الشرعي الذي يخضع له إلى ثلاث مناطق أو «دور» فرعية وهي:

آ) **دار الحرام**: وهي جملة الأراضي التي لا يحق لغير المُسلمين دُخولها تحت طائلة التعرض

لعُقوبات تعزيرية قاسية . وهي تخضع لأحكام دينية واجتماعية خاصة تُبررها قداسّة الأمكنة التي تُوجد فيها ، ولذا لا يُسمح لغير المُسلمين ــ حتىٰ إذا كانوا من مُواطني دار الإسلام الذميين ــ بالإقامة فيها أو المرور عبرها .

وتضم دار الحرام مدينة مكة المُكرمة وما يُحيط بها من كافة جوانبها[٦٥] ، ويُحرم ضمن نطاقها القتال إلاَّ إذا كان صداً لاعتداء قام به غير المُسلمين وذلك تنفيذاً لمنطوق الآية الكريمة : ﴿ولا تُقاتلوهم عند المسجد الحرام حتىٰ يُقاتلوكم فيه﴾ وشطر الآية : ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ .

وفي مجال الحديث الشريف يُروىٰ عن الرسول ﷺ أنه قال في يوم فتح مكة بعد أن فتحها : **« أيها الناس ! إن الله سُبحانه حرم مكة يوم خلق السموات والأرض ، فهي حرام إلى يوم القِيامة لا يحل لامرىء يُؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً أو يعضد بها شجراً ، وإنها لا تحلّ لأحد بعدي ولم تحل لي إلاَّ هذه الساعة غضباً على أهلها ، ألاَّ وهي قد رجعت على حالها بالأمس ، ألا ليبلغ الشاهد الغائب فمن قال إن رسول الله قد قتل بها أحداً فقولوا إن الله تعالىٰ قد أحلّها لرسوله ولم يحلّها لك »**[٦٦] .

وبالإضافة لمنع القتل والقتال في الدار الحرام (مكة) تختص هذه الدار بالأحكام الخمسة التالية :

١) أول هذه الأحكام أنه لا يجوز لأي مُسلم قادم إليها القِيام بحج أو بعمرة إلاَّ إذا نوىٰ الإحرام وارتدىٰ الملابس الخاصة بذلك . ويُستثنىٰ من الخُضوع للإحرام الأشخاص الذين يقدمون إليها لغير الحج أو العمرة بحسب رأي أبي حنيفة ، وكذلك الأشخاص الذين يُكثرون من الدُخول والخُروج إليها لمنافع أهلها كالحطابين والسائقين والسدنة ... إلخ .

٢) والحكم الثاني أن لا يُحارب أهلها لتحريم رسول الله قتالهم بنص الحديث المذكور أعلاه ، فإن بغوا على أهل العدل فمن الواجب شرعاً التضييق عليهم حتىٰ يرجعوا عن بغيهم ويدخلوا في أحكام أهل العدل بدون اللجوء لقتالهم .

ولكن بعض الفُقهاء يرىٰ أنه من المشروع مُقاتلتهم على بغيهم إذا لم يُمكن ردهم عن البغي إلاَّ بقتال ، لأن قتال أهل البغي من حُقوق الله تعالىٰ التي لا يجوز أن تُضاع ، ولئن تكون محفوظة في حرمه أولىٰ من أن تكون مُضاعة فيه .

أما بالنسبة لإقامة الحُدود في نطاق دار الحرام فيقول أبو حنيفة بأن تُقام الحدود على مرتكبها في دار الحرام إذا أتىٰ فعلته فيها ، وإن أتاها في الحل ثم لجأ إلى الحرام لم يقم عليه الحد فيها بل يُلجأ إلى الخروج منها ثم إقامة الحد عليه بعد ذلك .

٣) والحكم الثالث هو تحريم الصيد ضمن نطاق دار الحرام سواء على المحرمين أم غير المحرمين ، وذلك نُزولاً عند حكم الحديث الشريف : **« إن مكة حرّمها الله ولم يحرّمها الناس ،**

فلا يحل لامرىء يُؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً أو يعضد بها شجراً»[٦٧].

٤) والحكم الرابع هو تحريم قطع الأشجار ضمن حُدود دار الحرام نُزولاً عند حكم الحديث الشريف المذكور أعلاه : «**ولا يعضد بها شجرة**». ولكن يجب التمييز في هذا المجال بين الشجر الذي غرسه الآدميون والشجر الذي نبت بقدرة الله تعالىٰ حيث يحلّ قطع الشجر من النوع الأول، بينما يُحرم المساس بالشجر من النوع الآخر.

٥) والحكم الخامس في هذا المجال هو أنه لا يحق لغير المُسلمين، ذميين كانوا أو مُعاهدين، أن يدخلوا دار الحرام أو أن يُقيموا فيها أو أن يمروا عبرها حسب مذهب الإمام الشافعي، بينما أجاز الإمام أبو حنيفة دُخولهم إليها بشرط عدم الاستيطان فيها. فإن دخلها مُشرك تُفرض بحقه عُقوبة تعزيرية إذا دخلها بغير إذن، ولكن لا يُستباح قتله كما يدعي بعض الكتّاب الأوروبيين[٦٨] إذا اقتصرت الجريمة على مُجرد الدُخول إلى دار الحرام.

وإذا أراد مُشرك دُخول الحرم ليُسلم فيه مُنع من ذلك حتىٰ يُسلم قبل دُخوله. وإذا مات مُشرك في الحرم حُرّم دفنه فيه ودُفن في الحل، فإن دُفن في الحرم نُقل إلى الحل (خارج نطاق دار الحرام)، إلاّ أن يكون قد بلي فيُترك كما تُركت أموات الجاهلية.

ب) **الحجاز** : ويشمل أرض الحجاز بين تُهامة ونجد، ويخضع لأربعة أحكام تُميزه عن بقية مناطق دار الإسلام :

١) لا يحق أن يستوطن فيها بشكل دائم غير المُسلمين من الذميين والمُعاهدين، وذلك تنفيذاً لقول الرسول ﷺ : «**لا يجتمع في جزيرة العرب دينان**».
وتأسيساً على ذلك أجلىٰ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أهل الذمة عن الحجاز، وضرب لهم مدة ثلاثة أيام كحد أقصىٰ للإقامة في مكان واحد من أرض الحجاز، فإذا انقضت وجب عليهم أن يُقيموا في مكان آخر ثلاثة أيام أُخرىٰ، وإذا أقام الذمّي في مكان واحد أكثر من ثلاثة أيام تعرض للتعزير.

٢) إن لمدينة رسول الله (يثرب) حرماً محظوراً يمنع من تنفير صيده وعضد شجره كحرم مكة تماماً، وقد خالف أبو حنيفة هذا الرأي واعتبر المدينة كغيرها من أرض الحجاز.

٣) لا يجوز دفن موتىٰ غير المُسلمين ــ إلاّ في حالة الضرورة القُصوىٰ ــ في أرض الحجاز، وإذا تم دفن بعضهم فيها بسبب الضرورة يُصار لنقلهم منها بعدئذ.

٤) والحكم الرابع أن أرض الحجاز تنقسم لاختصاص رسول الله بفتحها إلى قسمين : **أرض صدقات** رسول الله التي أخذها بحقيه : خمس الخمس من الغنائم، وأربعة أخماس الفيء، **وأرض عشر** لا خراج عليها لأنها ما بين مغنوم ملك لأهله أو متروك لمن أسلم عليه، وكلا

النوعين خاضع لضريبة العشر ولا يجوز فرض الخراج عليه[٦٩].

جـ) **الأراضي الإسلامية الأخرىٰ**: وقد امتدت هذه بين هضاب طوروس وأرمينيا في الشمال حتىٰ بحر العرب والصحراء الكُبرىٰ في الجُنوب، ومن سور الصين العظيم في الشرق حتىٰ الأندلس وبحر الظُلمات في الغرب.

وتمت قسمة هذه الأراضي الشاسعة، التي تمتد على ثلاث قارات، إلى ست ولايات إدارية كُبرىٰ، وتضم كل منها عدة عمالات فرعية تابعة لها، وذلك على الشكل التالي:

١) ولايـــة اليمن: وتضم صنعاء، الجند، خولان، زبيد، نجران.

٢) ولاية الساحل: وتضم البحرين، عُمان، حضرموت.

٣) ولايـة الشام: وتضم دمشق، حمص، الجزيرة، قنسرين، فلسطين.

٤) ولاية العراقين: ويضم العراق الأعلىٰ ولاية الكوفة (ويتبعها أرمينيا وأذربيجان والديلم)، ويضم العراق الأسفل ولاية البصرة (ويتبعها فارس، وخُراسان، والسند، وما وراء النهر).

٥) ولاية مصـــر: وتتبعها النوبة.

٦) ولاية إفريقية: وتتبعها ولاية المغرب الأقصى والأندلس.

ويحل دُخول المُسلمين وغير المُسلمين من ذميين ومُعاهدين ومُستأمنين إلى أراضي هذه الولايات والخُروج منها بكل حرية، ما عدا أبنية المساجد التي لا يُباح لغير المُسلمين دُخولها في أوقات الصلاة، أو إذا كان قصدهم من دُخولها تحقيرها أو استبذالها بأكل أو نوم أو غير ذلك. وأما إذا كان قصدهم من ذلك الزيارة والتعرّف على عظمة الإسلام فلا يجوز منعهم من دُخولها إلاَّ ضمن رأي الإمام مالك الذي لا يُجيز لهم أن يدخلوها بأي حال.

وتُقسم هذه الأراضي جميعاً إلى دارين مُتميزتين:

دار العدل: وهي الأراضي التي تُطبق فيها أحكام الإسلام بشكل تام.

دار الجور أو البغي: وهي الجزء الذي خرج عن طاعة الإمام الشرعي وخضع لجماعة من المُسلمين تحكمه عادة بطريق القُوة والظُلم.

ومن حيث نظام الأراضي التي تُشكل (دار الإسلام) بشكل عام فإنها تنقسم، حسب رأي الماوردي، إلى أربعة أقسام: «قسم أسلم أهله فيكون أرض عشر، وقسم أحياه المُسلمون فيكون بما أحيوه معشوراً، وقسم أحرزه الغانمون عُنوة فيكون معشّراً، وقسم صُولح أهله عليه فيكون فيئاً يوضع عليه الخراج»[٧٠].

وهذا القسم الأخير الخاضع للخراج هو من نوعين:

أحدهما ما صُولح أهله على زوال ملكهم عنه ، ويكون الخراج المُؤدىٰ عنه بمثابة الأُجرة التي لا تسقط عن أهله سواء أسلموا أو بقوا ذميين .

وثانيهما ما صُولح أهله على بقاء حكمهم عليه ، لذا يجوز لهم بيعه ويكون الخراج المُؤدىٰ عنه بمثابة الجزية التي تسقط عن أهله في حالة إسلامهم ، وتبقىٰ عليهم في حال بقائهم على دينهم .

الفصل الثالث

عُنصر السيادة في دار الإسلام

يُمكننا تعريف «السيادة» بأنها: «جملة الاختصاصات السياسية التي تنفرد الدولة بمُمارستها على سكانها وإقليمها بشكل حصري لا يقبل المُشاركة من جهة أخرىٰ داخلية أو خارجية»، وهذا يتضمن قدرة الدولة على فرض إرادتها على جميع الهيآت والأفراد الموجودين فوق إقليمها بصرف النظر عن رضىٰ هؤلاء بذلك أم لا.

وهُناك سُؤال لا بُدّ من أن يفرض نفسه في هذا المجال وهو: إذا كان القانون الوضعي المُعاصر يعرف مفهوم «السيادة **Souverainetê**» ويجعله رُكناً من أركان الدولة، فهل عَرف القانون الدولي الإسلامي هذا المفهوم أو مفهوماً مُشابهاً له؟ سنُحاول الإجابة على هذا السُؤال ضمن فقرتين تُشكل كل واحدة منهما فرعاً من فروع هذا الفصل.

الفرع الأول: مفهوم السيادة في القانون الوضعي

ظهر مفهوم «السيادة» كركن من أركان الدولة ومعيار لاستقلالها، في نهاية القُرون الوسطىٰ (القرن الخامس عشر) على يد الفقيهين الإسبانيين (فيتوريا) و (سواريز)، ثم تم تأصيل هذا المفهوم من قِبل الفقيه الفرنسي (جان بودان) في كتابه الذي يحمل عنوان «الجمهورية **LaRepublique**» سنة ١٥٧٦ م. ويقول (جان بودان) في كتابه هذا مُحاولاً شرح مفهوم السيادة: «إن الدولة ذات سيادة لأنها تُصدر الأوامر للجميع، ولا تقبل تلقي الأوامر من أحد، ولذلك تكون لأوامرها قوة القانون، وبالتالي تُصبح أوامر الدولة مُلزمة لكل من يخضع لتشريعها».

وبما أن الدولة هي شخصية معنوية، لذا فليس باستطاعتها أن تتولىٰ بذاتها إصدار الأوامر والنواهي ــ أي مُمارسة السيادة ــ وإنما تقوم بذلك «سُلطة عُليا» بمُمارسة السيادة باسم الدولة، سواء أخذت هذه السُلطة لنفسها اسم «حُكومة» أو أي اسم آخر مثل: المجلس التنفيذي، مجلس المُفوضين... إلخ.

ويُستحسن هُنا التمييز بين «السيادة الشرعية» من جهة، و «السُلطة الفعلية» من جهة ثانية، إذ أنه بالرغم من أن المبادىء الدستورية العامة تقضي بأن السُلطة التى يوسد إليها

الدستور (السيادة الشرعية) هي المُكلفة بمُمارسة (السُلطة الفعلية) فإنه يحدث أحياناً ـــ كما في حالة تأجير جزء من الإقليم أو احتلاله من قِبل دولة أُخرىٰ ـــ أن تكون (السيادة الشرعية) بيد حُكومة الدولة الأصلية ، بينما تُمارس (السُلطة الفعلية) على الإقليم حُكومة دولة أُخرىٰ . وبما أن حُكومات أُوروبة في نهاية القرون الوسطىٰ كانت كُلها حُكومات ملكية Monarchies لذا فقد اتصل مفهوم « السيادة » برئيس الدولة الذي هو « عاهل البلاد Souverain » ، ولهذا لم يكن غريباً بالنسبة للملك لويس الرابع عشر ، ملك فرنسة بين ١٦٤٣ و ١٧١٥ م ، أن يُردِّدَ عِبارة « الدولة هي أنا L' Etat c' est Moi » لأنه كان يُجسد الدولة بكاملها فعلاً ، ولكن الثورة الفرنسية التي قامت عام ١٧٨٩ م ، وما تبعها من أحداث ، غيّرت هذا المفهوم بحيث لم تعد السيادة للملك وإنما أُصبحت للأُمة أو الشعب .

وللسيادة مظهران : مظهر داخلي وآخر خارجي :

فالمظهر الداخلي: يتمثل في حرية اختيار نظام الدولة (ملكية ، جمهورية ، رئاسة جماعية ، ديكتاتورية ، إمارة ....) ، ونظام الحُكم (نظام برلماني ، نظام رئاسي ، نظام مجلسي ....) ، والتنظيم السياسي (وحدة الحزب ، تعدد الأحزاب ....) ، والنظام الاقتصادي والاجتماعي (ليبرالية ، اشتراكية ، ماركسية .... إلخ) .

ويتمثل أيضاً في تنظيم الدولة لمرافقها العامة بالتشريعات التي تراها مُناسبة ، وفي إخضاع السُكان لهذه التشريعات .

والمظهر الخارجي: ويتجلىٰ بأن تكون الدولة مُستقلة سياسياً غير تابعة أو خاضعة لدولة أُخرىٰ ، وهذا ما يُمكنها من تنظيم علاقاتها الدولية بالشكل الذي يُلائم مصلحتها : فللدولة مثلاً استناداً لسيادتها الخارجية الحق في الاعتراف أو عدم الاعتراف بالدول والحُكومات الجديدة ، بتبادل العلاقات الدبلوماسية مع دولة مُعينة أم لا ، بإعلان حيادها في حالة نُشوب حرب بين دولتين أو الانخراط إلى جانب واحدة منهما في الحرب ...

هذا من جهة ، ومن جهة أُخرىٰ فإنه يُمكن التمييز بين مفهومين للسيادة :

١) **السيادة المُطلقة**: والسيادة ضمن هذا المفهوم ـــ وهو المفهوم الكلاسيكي للسيادة ـــ لا تخضع لأي قيد ، وهي تعلو ولا يُعلىٰ عليها .

٢) **السيادة النسبية**: ويتضمن هذا المفهوم الحديث للسيادة الاعتراف للدولة بجملة اختصاصات مُعينة ضمن شُروط وقِيود تحدّ إرادتها المُطلقة داخلياً وخارجياً : ففي الداخل تكون إرادة الدولة مُقيدة بإطار المشروعية Légalitê ، وفي المجال الخارجي تخضع إرادتها للقِيود التي يفرضها النظام العام الدولي ، والمثال على ذلك المادة / ٥٣ / من مُعاهدة فييّنا لعام

١٩٦٩ م الخاصة بقانون المُعاهدات، والتي تقضي ببطلان المُعاهدة إذا كانت تتنافى وقت عقدها مع قاعدة آمرة من قواعد القانون الدولي العام.

ونغتنم الفُرصة هُنا للإشارة إلى أنه هُناك فُقهاء يُميزون بين «سيادة الدولة» من جهة، و«السيادة في الدولة» من جهة ثانية، بمعنى أن التعبير الأول يدل على استقلال الدولة ويهتم بدراسته القانون الدولي العام، بينما التعبير الثاني يهتم بتحديد السُلطة التي تُمارس السيادة في الدولة (الحُكومة) ولهذا فدراسته تخضع للقانون الدستوري.

هذا ومهما اختلفت تسمية السُلطة التي تُمارس السيادة في الدولة (حُكومة، مجلس حاكم، مجلس تنفيذي.... إلخ)، فإن هذه السُلطة يجب أن تتصف بالصِفات التالية:

١) هي سُلطة مانعة **Exclusive**، بمعنى أنها تمنع أية سُلطة أخرى من مُزاحمتها في مُمارسة السيادة فوق إقليمها.

٢) هي سُلطة شاملة بمعنى أنها تشمل في اختصاصاتها كامل حُدود الإقليم، وهذا ما يُميزها عن السُلطات المحلية المُعترف بها لحُكام المقاطعات والمُحافظات.

٣) هي سُلطة سامية لا ترأسها ولا تسمو عليها أية سُلطة وطنية أو أجنبية أخرى.

٤) هي سُلطة مُؤسسة أي أنها مُنفصلة عن شخصية من يُمارسها لأن الأشخاص زائلون والدولة باقية.

٥) هي سُلطة مُؤيدة بالقوة المادية لكي يكون في وسعها مُمارسة وسائل الإكراه إذا لزم الأمر.

وهذه السُلطة هي التي تُمارس «الحكم»، وهكذا فهذه الكلمة الأخيرة تعني «إعمال السيادة، أو السيادة في حالة العمل والحركة».

الفرع الثاني: تطبيق السيادة في دار الإسلام

قلنا في مكان سابق من هذا الفصل إنه ينبغي التمييز بين مفهومين للسيادة:

١) مفهوم «سيادة الدولة» كمعيار لاستقلالها وسمو إرادتها بالنسبة لغيرها من الدول.

٢) مفهوم «السيادة في الدولة» ويعني تحديد الأجهزة والهيآت التي تُمارس الحكم فيها.

وإذا كانت السيادة في المفهوم الأول تقع ضمن إطار «القانون الدولي العام» حصراً فإنها في المفهوم الثاني تُشكل موضوعاً مُشتركاً للقانون الدولي العام والقانون الدستوري وعلم السياسة معاً.

وبما أن الشريعة الإسلامية لا تحوي أي تمييز بين مُختلف فروع القانون لذا لا مندوحة

لبحث عُنصر السيادة ضمن هذين المفهومين معاً في (دار الإسلام).

وإذا جئنا للمفهوم الأول للسيادة فإننا نجد أنه كان مُتوفراً في (دار الإسلام)، وأن بعض فُقهاء المُسلمين بحثوه تحت اسم «المنعة»، بينما بحثه الآخر تحت مفهوم «السُلطان» وبهذا يُمكن القول إن هذين التعبيرين يُوازيان تعبير «السيادة» في القانون الدولي الوضعي المُعاصر: ففي المجال الخارجي مثلاً تتمتع (دار الإسلام) بالمنعة التي تحول دون بقاء أي إقليم إسلامي خاضعاً لغير المُسلمين، وذلك تنفيذاً لقول الله تعالىٰ: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المُؤمنين سبيلاً**﴾(٧١).

وأما فيما يتعلق بالمفهوم الثاني، أي مفهوم «السيادة في الدولة» فنجد اختلافاً كبيراً بين القانون الدولي الوضعي والشريعة الإسلامية، حيث حلّ الإسلام مُشكلة تحديد منبع السيادة وهل هو الحاكم أم الأمة أم الشعب، وذلك حين رفض ربط السيادة بالحاكم، كما كان عليه الحال في المُجتمع الأوروبي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكذلك رفض اعتبار الأمة أو الشعب منبع جميع السُلطات حسب النظريات المُعاصرة.

وقد قرّر الإسلام بدلاً من ذلك مبدأً أزلياً وهو أن منبع السيادة، أو «الحاكمية» كما يُسميها فُقهاء المُسلمين في هذا المجال، هو الله سُبحانه وتعالىٰ استناداً لمنطوق الكتاب الكريم: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾(٧٢)، و ﴿**اتبعوا ما أُنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دُونه أولياء**﴾(٧٣).

ويقول أحد فُقهاء المُسلمين المُعاصرين في شرح هذه النقطة: «من الذي يُبوئه دستور الدولة الإسلامية منصب الحاكمية؟ هذه مسألة يُجيب عليها القرآن بجواب قاطع واضح كل الوضوح وهو أن الحاكمية بكل معنىً من معانيها لله تعالىٰ وحده فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر، ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلاّ هو وحده .... »(٧٤).

والحقيقة هي أنه يجب التمييز بين نوعين من «الحاكمية» في هذا المجال:

١) **الحاكمية القانونية**: وتُقابل مفهوم «السيادة الشرعية المُطلقة» في القانون الدولي المُعاصر، وهي في الإسلام حق من حُقوق الله، لم يمنحه أو يُفوضه لأية هيئة أو أي شخص على سطح الأرض.

٢) **الحاكمية الواقعية**: وتُقابل مفهوم «السُلطة الفعلية» في القانون الدولي المُعاصر، وقد أناطها الله سُبحانه وتعالىٰ بالرسول ﷺ: ﴿**فلا وربّك لا يُؤمنون حتىٰ يُحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويُسلموا تسليما**﴾(٧٥). ثم بخُلفاء الرسول من بعده: ﴿**وعَدَ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم**﴾(٧٦).

وإذا جاز لنا استعارة بعض التعابير المُستخدمة في القانون الدولى المُعاصر وتطبيقها على

القانون الدولي الإسلامي فإنه يُمكننا القول إن الإسلام لا يعترف بالسيادة المُطلقة إلاّ لله سُبحانه وتعالىٰ، وأما **السيادة النسبية** فيجوز أن تُمارسها جماعة من المُؤمنين أو واحد منهم بشرط ألاّ تخرج هذه المُمارسة عن نطاق الشريعة الإسلامية، وألاّ تُخالف أي حكم من الأحكام القطعية الواردة في كتاب الله: ﴿**تلك حُدود الله فلا تقربوها ....**﴾.

وتنصب هذه القيود على مظاهر مُمارسة السيادة في الداخل والخارج معاً:

١) **ففي المجال الداخلي**: لا يحق للدولة الإسلامية أو لأية هيئة فيها أن تسن تشريعاً يُخالف الأحكام القطعية الواردة في القرآن والسنة. وهكذا لا يجوز لمجلس تشريعي في دولة إسلامية أن يقر مثلاً قانوناً بإلغاء عُقوبة الإعدام لأن مثل هذا القانون يُخالف – في حالة إقراره – نصاً قطعياً وارداً في القرآن الكريم، وهو النص الذي يقضي بالاقتصاص من القاتل إذا أصرّ ولي الدم على ذلك.

ولا يُغيّر من الأمر في شيء أن يتم إقرار مثل هذا القانون بإجماع أعضاء المجلس التشريعي، أو أن يعقب ذلك استفتاء يُوافق به مواطنو الدولة الإسلامية على القانون المذكور لأنه: ﴿**وما كان لمُؤمن ولا مُؤمنة إذا قضىٰ الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعصِ الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مُبيناً**﴾[٧٧].

٢) **وفي المجال الخارجي**: لا يجوز للدولة الإسلامية مُخالفة النُصوص القطعية الواردة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة حتىٰ إذا كان ذلك في مجال التعامل مع الأجانب غير المُسلمين: وهكذا ليس من الجائز شرعاً شنّ حرب عدوانية من قِبل الدولة الإسلامية على دولة أُخرىٰ وإن كانت غير إسلامية لأن مثل هذا التصرف، الذي كان القانون الدولي الوضعي يُجيزه حتىٰ ما قبل نصف قرن تقريباً، هو عدوان، والعدوان ممنوع في القرآن: ﴿**ولا تعتدوا إن الله لا يُحب المُعتدين**﴾[٧٨].

وفي الأُمور التي لا تُعتبر من الأحكام القطعية يجوز لأُولي الأمر المُسلمين، سواء كانوا على شكل هيآت أو أفراد، أن يُصدروا التشريعات الناظمة لهذه الأُمور، والمثال على ذلك «الأحكام الظنية» التي تقبل الاجتهاد وإعمال الرأي فيها، والأحكام التي لم يرد فيها نص واضح في القرآن والسنّة، والأوامر التنفيذية الواجب سنّها لتنفيذ الأحكام القطعية الواردة في المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامي.

ومع حفظ الفارق يُمكن تشبيه الأحكام القطعية الواردة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة بالقواعد الآمرة في القانون الدولي **Jus Cogens** بحيث لا يجوز لأي شخص أو هيئة أو مُعاهدة أو عقد مُخالفتها تحت طائلة البُطلان.

وانطلاقاً من هذا المبدأ يُمكننا التأكيد على أن جمهور الأُمة الإسلامية يعتبر في حل من

إطاعة أولي الأمر المُتولين عليهم في حالة خُروج هؤلاء عن طاعة الله، وذلك تنفيذاً لمنطوق الحديث الشريف القائل: «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»[٧٩]. بل إن جمهور فُقهاء المُسلمين يُجيز للأمة الإسلامية عزل الخليفة أو الوالي في حال تكرار خُروجه عن كتاب الله وسنّة رسوله والأمر بما ليس فيهما.

ويقول الفقيه أبو الأعلىٰ المودودي في هذا المجال: «فليس لأحد من بني آدم أن يُنصّب نفسه ملكاً على الناس ومُسيطراً عليهم، يأمرهم بما يشاء وينهاهم عمّا يُريد. ولا جرم أن استقلال فرد من أفراد البشر بالأمر والنهي من غير أن يكون له سُلطان من الملك الأعلىٰ هو تكبّر في أرض الله بغير الحق وعتو عن أمره وطموح إلى مقام الألوهية! والذين يرضون أمثال هؤلاء الطواغيت لهم مُلوكاً وأمراء إنما يشركونهم بالله، وذلك مبعث الفساد في الأرض، ومنه تنفجر ينابيع الشر والطغيان....»[٨٠].

وهُناك سُؤال يفرض نفسه في هذا المجال وهو: هل يقبل الإسلام تعدد السُلطة الزمنية بوجود أكثر من خليفة واحد في دار الإسلام؟ لقد انطلق بعض الفُقهاء للإجابة على هذا السُؤال من منطوق الآية الكريمة: ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾[٨١]، ومن الحديث الشريف: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»[٨٢]، ولهذا لم يُجيزوا إقامة دولتين أو أكثر في دار الإسلام، بينما أجاز فُقهاء الشيعة الإمامية والزيدية وجماعة المُعتزلة تعدّد الدول الإسلامية عند تباعد الديار[٨٣].

والحقيقة أن اتساع مساحة دار الإسلام من جهة، وظُهور الحركات الشُعوبية فيها من جهة ثانية، جعلا فُقهاء القانون الدستوري الإسلامي، من أمثال الماوردي وأبي يعلىٰ، يقبلون بفصل مفهوم «السُلطة» عن مفهوم «السيادة» مما فتح الطريق أمامهم لقَبول شرعية وجود عدد من «السلاطين» الفعليين إلى جانب خليفة واحد، على أساس أن الخليفة يُمثل السيادة الشرعية والسُلطان يُمثل السلطة الفعلية.

الفصل الرابع

توزيع السلطات في دار الإسلام

من المعروف أن مُمارسة السُلطات، في أي دولة من الدول يتم من قِبل ثلاث سُلطات مُستقلة ومُنفصلة عن بعضها، بالرغم من وجوب تعاونها التام فيما بينها، وهي:

١) السُلطة التشريعية **Le Pouvoir Législatif** : وهي السُلطة التي تسنّ القوانين.

٢) السُلطة التنفيذية **Le Pouvoir Exécutif** : وهي السُلطة التي تُنفذ القوانين التي تضعها السُلطة التشريعية.

٣) السُلطة القضائية **Le Pouvoir Judiciaire** : وهي السُلطة التي تبتّ في الخلافات التي تنجم عن تطبيق القوانين أو الامتناع عن تطبيقها.

والسؤال الذي يطرح نفسه هُنا هو: هل عرفت (دار الإسلام) كدولة هذه السُلطات، وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هو أسلوب تنظيمها وعملها؟ هذا ما سنُحاول الإجابة عليه في هذا الفصل.

الفرع الأول: السُلطة التشريعية في دار الإسلام

سنُحاول في هذا الفرع من دراستنا شرح ما يتعلق بالسُلطة التشريعية في « دار الإسلام » عبر الإجابة على سُؤالين يُشكل كل منهُما عنواناً لواحد من المبحثين التاليين وهما:

١) هل عرفت « دار الإسلام » في عُهودها المُتعاقبة (سُلطة تشريعية) بالمفهوم المُعاصر لهذا التعبير؟

٢) هل من حق الدول الإسلامية المُعاصرة إنشاء (سُلطة تشريعية) لسنّ القوانين في هذه الأيام؟

المبحث الأول: هل كان هُناك سُلطة تشريعية في دار الإسلام؟

يرىٰ بعض الفُقهاء والكتّاب المُسلمين، من قُدماء ومحدثين، أن السُلطة التشريعية كانت موجودة دوماً في « دار الإسلام »، وأنَّ هذه السُلطة كانت تُمارسها الجماعة المُسماة « أهل

الحل والعقد » ، الذين يُسميهم الإمام الماوردي « أهل الاختيار » لأنه « يُترك لهم الاضطلاع ، نيابة عن الأمة الإسلامية ، بمسؤولية اختيار الحاكم »[٨٤]. وأما البغدادي فيُسميهم « أهل الاجتهاد » لأنهم يعملون الرأي في القضايا التي يعرضها الخليفة عليهم قبل إعطاء رأيهم فيها .

ومن الفُقهاء المُعاصرين الذين يرون في « أهل الحل والعقد » مجلساً تشريعياً الفقيه أبو الأعلىٰ المودودي الذي يقول في هذا المجال : « كان أهل الحل والعقد في ذلك الزمان رجالاً تُدبر بمشورتهم شؤون البلاد الإدارية ويُقضىٰ في المسائل التشريعية (.....) فإذا عُرض للخليفة أمر مُهم في وضع السياسة للدولة أو حلّ المسائل الإدارية والتشريعية أرسل إلى أهل الحل والعقد من رجال الدولة وشاورهم في الأمر ، فإذا عزم على شيء انتهت وظيفة أهل الحل والعقد »[٨٥] .

ومن هذا القول يتبين لنا أن مُهمة « أهل الحل والعقد » هي مُهمة « استشارية » أكثر منها « تشريعية » ، لأنها تنتهي بمُجرد وصول الخليفة ــ الإمام (رئيس الدولة) إلى القرار المُناسب بعد سماعه للمشورة التي قدّمها له أهل الحل والعقد ، والتي بوسعه الأخذ بها أو ردّها .

وبالرغم من أن الفقيه المودودي يعتبر أهل الحل والعقد « مجلساً تشريعياً » بكل ما في الكلمة من معنىٰ ــ وهذا لا يعني أن له صلاحيات مُطلقة ــ فإنه يعترف بمحدودية مُهمة هذا المجلس حيث يقول في هذا المجال : « والمسألة الثانية : ما هي منزلة المجلس التشريعي (أهل الحل والعقد) الحقيقية في الإسلام ؟ هل هو مُستشار لرئيس الدولة وله أن يقبل مشورة أعضائه أو يردّها إن شاء ، أم هو مُقيد بما تتفق عليه آراء أغلبيتهم أو إجماعهم ؟ هُناك آيتان تقضيان بالشورىٰ : ﴿ وأمرهم شورىٰ بينهم ﴾ و ﴿ شاورهم في الأمر ، فإذا عزمتَ فتوكل على الله ﴾ (.....) وعليه ــ أي على الخليفة ــ أن يُسيِّرَ الدولة بمُشاورة أهل الحل والعقد ، ولكنه ليس مُقيداً بأن يعمل بما يتفقون عليه »[٨٦] .

وبكلمة أُخرىٰ يُمكن لنا القول إن « الشورىٰ » وإن كانت إحدىٰ دعائم الحكم الأساسية في الإسلام ، فإنّ الأخذ بالمشورة لم يكن إلزامياً في أي حال حيث أن خليفتي الرسول ﷺ ، أبا بكر وعمراً ، خالفا رأي مجالس أهل الحل والعقد في كثير من الأحيان .

وإذا كُنا شخصياً نقرُ بأن انتخاب الخليفة الجديد كان يتم بقرار من « أهل الحل والعقد » ، أو بموافقتهم على الأقل ، فإن هذا الخليفة بمُجرد توليته كان يُمارس صلاحياته الكاملة بما فيها الصلاحيات التشريعية والتنفيذية معاً ، وكان يُخالف مشورة هؤلاء في بعض الأحيان ولكن بشرط عدم مُخالفة أحكام الشريعة الإسلامية في جميع الأحوال .

وبقول آخر فإن جماعة أهل الحل والعقد لم تكن تُمارس فعلاً السُلطة التشريعية لأن السُلطة المذكورة كان يُمارسها الخليفة ضمن قيدين :

١ ــ استشارة أهل الحل والعقد في الأمور الهامة ولكن بدون أي التزام بالأخذ بما يُقدمون له من مشورة.
٢ ــ ألا تُخالف التشريعات التي يُصدرها الأحكام القطعية في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: هل يجوز للدولة الإسلامية المُعاصرة إنشاء مجالس تشريعية؟

قلنا في مكان سابق من هذه الدراسة إن نفراً كبيراً من فُقهاء المُسلمين القُدماء والمُحدثين يرىٰ أن السيادة في الدولة الإسلامية ــ ويُسمونها «الحاكمية» ــ ليست لرئيس الدولة ولا للأمة الإسلامية، وإنما هي حق من حُقوق الله سُبحانه وتعالىٰ. وقد رأىٰ بعض هؤلاء أنّ «السُلطة التشريعية» هي مظهر أساسي من مظاهر «الحاكمية» ولذا فهي مقصورة على الله سُبحانه وتعالىٰ الذي لم يُفوض أحداً من بني البشر بمُمارستها.

بينما رأىٰ نفر آخر من هؤلاء أن الإقرار بأن «الحاكمية» لله سُبحانه وتعالىٰ لا يتنافىٰ مع إعطاء المُسلمين الحقّ بأن يسنوا التشريعات التي يرونها مُناسبة لحياتهم.

ومعنىٰ هذا أنه هُناك رأيان في مجال الاعتراف بجواز إنشاء مجالس تشريعية في الدولة أو الدول الإسلامية المُعاصرة.

الرأي الأول: ويرىٰ أصحابه أن سُلطة الأمر والتشريع هي لله تعالىٰ وحده، فالله ــ في رأي هؤلاء ــ حجب السُلطة التشريعية عن بني البشر على أساس أنه لا مُوجب لها حيث إن القرآن الكريم كتاب كامل شامل جاء بكل شيء وتحوي آياته كل ما يلزم الناس، حتىٰ في حياتهم اليومية، لذا فكل تشريع مهما كان موضوعه وفحواه من المُمكن تخريج أحكامه من القرآن الكريم عن طريق الاجتهاد والقِياس وبدون أية حاجة لتسميته «تشريعاً» أو «قانوناً».

وأحكام القرآن، بما أنها نابعة عن الذات الإلهية، لذا يجب أن تكون أحكاماً ثابتة لا يجوز تبديلها أو تعديلها أو المساس بها من أي سُلطة دنيوية أو دينية، وكل ما تملك هذه السُلطات إزاءها هو تفسيرها وتنفيذها فقط.

وإذا أخذنا بهذا الرأي يمتنع على القائمين بأمور السُلطة في البلدان الإسلامية سنّ أي أحكام تشريعية، لأن جملة القوانين التشريعية قد تمّ سنّها مرة واحدة وإلى الأبد من الله سُبحانه وتعالىٰ، الذي هو المُشرع الأول والوحيد في الدولة الإسلامية(٨٧). وكل ما يملكه القائمون بأمور السُلطة في هذا المجال هو مُمارسة شؤون الحكم اليومية (وهذا ما يُسمىٰ بالسياسة) على هدي الأحكام القرآنية والسنّة الشريفة، وقد أخذ بهذا الرأي مُؤتمر العُلماء المُسلمين المُنعقد في مدينة كراتشي بين ١٢ و ١٥ ربيع الأول سنة ١٩٧٠م، حيث نصت

المادة الأُولىٰ من المشروع الذي وضعه هذا المُؤتمر لتحديد المبادىء الأَساسية في الدولة الإِسلامية على أَن : « الحاكم الحقيقي من حيث **التشريع** والتكوين هو الله رب العالمين »[٨٨] .

الرأي الثاني : وهو رأي أَحدث ظُهوراً وأَكثر مُرونة من الرأي الأَول ، ويرىٰ أَصحابه أَن الإِسلام هو دين اليُسر لا دين العسر ، لذا فإِن المجال مفتوح أَمام أُولي الأَمر للتشريع في كل ما لا يوجد فيه مُخالفة صريحة للنص القرآني على أَساس أَن « ما يراه المُسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

ويرىٰ أَصحاب هذا الرأي كذلك أَن أَحكام الشريعة الإِسلامية لا تتّصفُ بصفة الثبات فقط (كما يرىٰ أَصحاب الرأي الأَول) وإِنما بصفة التطور أَيضاً ، ولا يكون هذا التطور إِلاَّ بإِعطاء السُلطة الزمنية حق التشريع في كل ما تستلزمه ضرورات العصر . ويُميز أَصحاب هذا الرأي بين طائفتين من الأَحكام :

آ) **القطعيات** : وهي الأَحكام التي وردت في القرآن والسنّة المُؤكدة بشكل واضح ، لذا لا يُمكن أَن تكون موضعاً لإِعمال الرأي والاجتهاد استناداً إِلى القاعدة القائلة : « لا اجتهاد في موضع النص » . وهذه القطعيات يُمكن إِجمالها في ثلاث فئات :

١) العقائد : التوحيد مثلاً

٢) الشعائر الدينية : عدد الصلوات وأَركانها ، مقدار الزكاة ، شعائر الحج ... إلخ .

٣) القواعد القانونية القطعية : حدود الكبائر ، أَحكام الأَحوال الشخصية ، أَنصبة المواريث ... إلخ .

ويقول الأُستاذ المودودي في كلامه عن الأَحكام القطعية : « مما لا يخفىٰ على أَحد أَن المجلس التشريعي اليوم ليس هو إِلاَّ ما كان يصطلح عليه (أَهل الحل والعقد) من قبل . والظاهر من أَمره أَن كل دولة أُنشئت على الإِذعان لحاكمية الله ورسوله القانونية لا يجوز لمجلسها التشريعي في حال من الأَحوال أَن يضع ، ولو بإِجماع أَعضائه كلهم ، قانوناً يُخالف كتاب الله وسنّة رسوله : ﴿**وما كان لمُؤمن ولا مُؤمنة إِذا قضىٰ الله ورسوله أَمراً أَن يكون لهم الخيرة من أَمرهم**﴾ وقوله عز من قائل : ﴿**ومن لم يحكم بما أَنزل الله فأُولئك هم الكافرون**﴾ .

ومن صميم ما تتطلبه هذه الأَحكام أَن يكون كل تشريع مُعارض لأَحكام الله ورسوله خارجاً عن حُدود سُلطات المجلس التشريعي ، وأَن يعد مُناقضاً لصميم الدستور مجاوزاً لحُدوده كل قانون مُضاد لأَحكام الله ورسوله يضعه مجلس من المجالس التشريعية »[٨٩] .

ب) **الظنّيات** : وهي الأَحكام التي لم ينص عليها القرآن ولا السنة أَو نص عليها المصدران أَو أَحدهما ولكن النص يحتمل أَكثر من تفسير واحد ، ومن هذا القبيل : قواعد المُعاملات ،

القواعد الأُصولية، المصالح اليومية... إلخ.

والمُستند الشرعي لجواز ذلك قول الله سُبحانه وتعالىٰ مُخاطباً رسوله الكريم: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم**﴾، وقول الرسول الكريم ﷺ مُخاطباً معشر المُسلمين: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»[٩٠].

وإن قصر مُهمة المجلس التشريعي في الدول الإسلامية على النظر في «الظنيات» فقط لا يعني أنه غير مُهم أو قليل الأهمية، بل الأمر على عكس ذلك حيث تبقىٰ الأُمور التالية من صلاحياته غير المُنازع بها:

١) وضع اللوائح التنفيذية **Rêglements: Regulations** والأنظمة **Statuts:Statutes** اللازمة لتنفيذ الأحكام القطعية والتقيد بها.

٢) في حال وجود أحكام في القرآن والسنّة تحتمل أكثر من تأويل واحد يكون من صلاحيات المجلس التشريعي حصراً ترجيح أحد التأويلات على البقية الباقية منها، وذلك بشرط عدم مُخالفة الأحكام القطعية طبعاً.

٣) وضع التشريعات في القضايا التي لم ينص عليها بحكم قطعي، في القرآن والسنّة، ويُمكن أن تأخذ هذه التشريعات تسمية «قوانين» أو «أنظمة» بحسب الحال حسب القاعدة الفقهية المعروفة: «الأصل في الأعمال الإباحة».

الفرع الثاني: السُلطة التنفيذية في دار الإسلام

تتألف السُلطة التنفيذية في الدول المُعاصرة من «رئيس الدولة»، سواء كان هذا امبراطوراً أو ملكاً أو أميراً أو رئيس جمهورية أو مجلساً للرئاسة، ومن «رئيس الحُكومة» الذي يُسير شُؤون الحكم، وقد يكون رئيس الدولة هو نفسه رئيساً للحُكومة (النظام الرئاسي)، وقد يكون على العكس شخصاً مُستقلاً عنه (النظام النيابي).

ويُساعد رئيس الدولة ورئيس الحُكومة في عملهما مجموعة من الوزراء الذين يُديرون، أو بالأحرىٰ يُشرفون، على إدارة النشاطات المُختلفة للحكم مثل الداخلية والخارجية والدفاع والعدل....

هذا في الدول المُعاصرة، وأما في الدولة الإسلامية فقد كانت تتمثل، بعد الرسول ﷺ، بالخليفة الذي كان رئيساً للدولة الإسلامية ولحُكومتها معاً من جهة، كما كان رئيساً للدولة الإسلامية وإماماً للدين الإسلامي في الوقت نفسه من جهة ثانية.

وبالنظر لأهمية منصب الخلافة وتطوره حسب العُصور فإننا سنُحاول الإلمام بالمعلومات

الضرورية عنه وذلك من خلال عناوين المباحث التالية : تطور منصب الخِلافة تاريخياً ، طريقة اختيار الخليفة ، الشروط الواجب توفرها في شخص الخليفة ، واجبات الخليفة ، صلاحيات الخليفة ، القِيود على سُلطة الخليفة ، إمكانية عزل الخليفة .

المبحث الأول : تطور منصب الخِلافة تاريخياً

كان الرسول ﷺ أول رئيس للدولة الإسلامية التي أنشأها في المدينة ، بعد بيعة العقبة وإصدار ما سماه بعض الفُقهاء عن حق « دستور المدينة » .

وبما أن الإسلام هو دين ودولة معاً ، لذا فإن رئيس الدولة الإسلامية كان في الوقت نفسه الإمام الأكبر لجميع المُسلمين ، والأمير الذي يقود عمليات الجهاد ضد العدو ، بالإضافة إلى صفته الأساسية كرئيس دولة ورئيس حُكومة معاً . وبعد وفاة الرسول ﷺ تسلّم رفيق دربه أبو بكر الصديق رئاسة الدولة الإسلامية وأخذ اسم « خليفة » على أساس أنه خليفة رسول الله في جميع صلاحياته كرئيس دولة ورئيس حُكومة وإمام للمُسلمين وأمير للجيش .... إلخ .

والخلافة في التعريف الشرعي هي « نيابة قانونية عامة عن الأمة » ، وهذا يعني أنها عقد ثُنائي الطرف بين الحاكم المُسلم وبين الرعية ، وتُحدد أحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها حُقوق كل طرف وواجباته تجاه الطرف الآخر .

وبالرغم من أن أحكام الشريعة الإسلامية هي دقيقة وثابتة في هذا المجال فإن منصب الخليفة عرف تطوراً ملحوظاً من حيث طريقة الاختيار والصلاحيات وإمكانية تقييد هذه الصلاحيات . ويُمكن أن نُميز خمس مراحل على الأقل في هذا التطور :

١) **مرحلة الخليفة المثالي** : وهي مرحلة الخُلفاء الراشدين الأربعة حين كان الخليفة الجديد يُختار من قِبل « أهل الحل والعقد » في المدينة ، ثم تجري مُبايعته من قِبل أغلبية المواطنين المُسلمين عبر عمليتي « البيعة الصُغرىٰ » في عاصمة الخِلافة ، و « البيعة الكُبرىٰ » في عواصم الولايات حين يأخذها الولاة باسم الخليفة .

٢) **مرحلة الاستخلاف** : بدأت هذه المرحلة مع معاوية بن أبي سفيان وظلت حتىٰ عهد عبد الملك بن مروان ، وكان الخليفة خلالها يُعين وليَّ عهده في حياته ، ويأخذ له البيعة من قِبل أهل الحل والعقد في العاصمة وولاة عواصم الأقاليم لإضفاء الطابع الشرعي على خلافة ولي العهد ، وكان من المألوف أخذ العهد لولدين من أولاد الخليفة معاً على أن يحكما بالتتابع . ويقول الإمام الماوردي في ذلك : « ولو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ، ورتب الخِلافة فيهم ، فقال الخليفة بعدي فُلان ، فإن مات فالخليفة بعد موته فُلان ، فإن مات فالخليفة بعده فلان ، جاز وكانت الخِلافة مُتنقلة إلى الثلاثة على ما رتبها »[٩١] .

٣) **مرحلة الملك العضود** : بدأت هذه المرحلة منذ عهد عبد الملك بن مروان الأموي ودامت حتىٰ نهاية عهد المُعتصم العباسي . وخلال هذه المرحلة أصبح الوُصول إلى عرش الخِلافة وراثياً كما هو الحال في النظام الملكي ، ولم يعد الخليفة يهتم بأخذ البيعة لابنه أو لأولاده من بعده لأن هذا الأمر أصبح عُرفاً ، كما أن ابن الخليفة الأكبر الموجود أصبح هو ولي العهد حُكماً .

٤) **مرحلة الخليفة الرمز** : ودامت هذه المرحلة مُنذ نهاية عهد المُعتصم وحتىٰ سُقوط بغداد على يد هولاكو في أواسط القرن الثالث عشر للميلاد ، حيث انتقلت الخِلافة بعدئذ من بغداد إلى القاهرة وحتىٰ احتلال هذه الأخيرة من قِبل السُلطان العثماني سليم الثاني عام ١٥١٨ م .

وفي هذه المرحلة بقي الخليفة العربي الأصل رمزاً دينياً لوحدة الدولة الإسلامية ، ولكن ظهر إلى جانبه قادة أجانب على الأغلب كانوا يُمارسون السُلطة بالفعل ، وهكذا يُمكن القول إن منصب « السُلطان » لم يظهر إلاّ بعد ضعف منصب « الخليفة » .

٥) **مرحلة الخليفة ـــ السُلطان** : التي دامت طيلة العهد العثماني وفيه توحد منصبا الخِلافة والسلطنة معاً ، بحيث أصبح السُلطان العثماني (منذ السُلطان سليم الثاني سنة ١٥١٨ م) خليفة المُسلمين في الوقت نفسه ، ولو أن بعض المُتنفذين العرب (سلاطين المغرب) وغير العرب (سلاطين الفرس) بقوا يُنازعون في شرعية انتقال الخِلافة إلى الآستانة بهذا الشكل .

المبحث الثاني : طريقة اختيار الخليفة

يتفق مُعظم الفُقهاء على أنه هُناك طريقتان شرعيتان للخِلافة وهما « البيعة » من جهة ، و « الاستخلاف » من جهة ثانية ، ويقول الإمام الماوردي في هذا : « والإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل العقد والحل ، والثاني بعهد الإمام من قبل »[٩٢] .

آ) **البيعة** : وهي عهد رسمي يأخذه المُبايعون على أنفسهم صراحة أو ضمناً بطاعة الخليفة ونصرته ، ويأخذ الخليفة فيه على نفسه بأن يحكم بين هؤلاء بالعدل وأن يُدافع عن أراضي الإسلام ويحمي هذا الدين .

والبيعة كانت تتم في الغالب على مرحلتين :

البيعة الصُغرىٰ : حين يقوم (أهل الحل والعقد) في عاصمة الدولة بمُبايعة الخليفة الجديد بعد استخراج آراء بعضهم بعضاً حول أفضل المُرشحين للخِلافة . وفي حال عدم توصل أهل الحل والعقد إلى نوع من الإجماع فإن أغلبية الآراء تكفي لمُبايعة من وقع عليه الاختيار .

البيعة الكُبرىٰ : بعد تلقي الخليفة المختار البيعة الصُغرىٰ من قبل أهل الحل والعقد في العاصمة ، يقوم بإعلام ولاة الأقاليم ليأخذوا له البيعة من المُسلمين القاطنين في أقاليمهم ، فيقوم

هؤلاء الولاة بإعلام المُصلين (بعد صلاة الجمعة عادة) بتولي الخليفة الجديد ويطلبون منهم مبايعتهم باسمه .

ويقول الماوردي في بعض الأحكام الواجب التقيد بها عند اختيار الخليفة الجديد : « فإن اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شُروطاً ، ومن يُسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته ، فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من باداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه ، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته ، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يُجبر عليها لأنها عقد مُراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار ، وعُدل عنه إلى من سواه من مُستحقيها ، فلو تكافأ في شُروطه الإمامة اثنان قُدم لها اختياراً أسنّهما وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البُلوغ شرطاً ، فإن بُويع أصغرهُما سناً جاز . ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع رُوعي في الاختيار ما يُوجبه حكم الوقت ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعىٰ لانتشار الثغور وظُهور البُغاة كان الأشجع أحق ، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعىٰ لسكون الدهماء وظُهور أهل البدع كان الأعلم أحق (.....) واختلف الفُقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما فقالت طائفة يُقرع بينهما ويُقدّم من قرع منهما ، وقال آخرون بل يكون أهل الاختيار بالخيار في بيع أيهما شاءوا من غير قرعة ، فلو تعيّن لأهل الاختيار واحد هو أفضل الجماعة فبايعوه على الإمامة وحدث بعده من هو أفضل منه انعقدت بيعتهم إمامة الأول ولم يجز العُدول عنه إلى من هو أفضل منه (....) ولا يكون وجود الأفضل مانعاً من إمامة المفضول إذا لم يكن مُقصراً عن شروط الإمامة (...) وإذا عُقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان وإن شذّ قوم فجوزوه (....) والصحيح في ذلك وما عليه الفُقهاء المُحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً (....) وإذا دام الاشتباه بينهما بعد الكشف ولم تقم بينة لأحدهما بالتقدم لم يُقرع بينهما لأمرين : أحدهما أن الإمامة عقد والقرعة لا مدخل لها في العُقود . والثاني أن الإمامة لا يجوز الاشتراك فيها والقرعة لا مدخل لها فيما لا يصح الاشتراك فيه »[٩٣] .

وبوسعنا اختصار الأحكام الواردة في هذا النص كما يلي :

١) أثناء مرحلة استمزاج الآراء يجب على أهل الحل والعقد قصر الخيار على أكثر المُرشحين فضلاً وأكملهم شُروطاً .

٢) بالرغم من أن منصب الخِلافة هو منصب لازم شرعاً ولكن لا يجوز إجبار أحد المُرشحين على قبول مُزاولته .

٣) في حال تكافؤ الشُروط بين مرشحين يُقدم لها أكبرهما سنّاً، ولكن يجوز مُخالفة هذا الشرط إذا تمت مُبايعة الأصغر.
٤) في حال اتصاف أحد المُرشحين بالشجاعة، والآخر بالعلم، فإنه يُفضل منهما من تُوجب الظُروف التي تجتازها الدولة الإسلامية اختياره.
٥) إمامة المفضول مع وجود الأفضل جائزة في بعض الظُروف، واكتشاف وجود مُرشح أفضل بعد مُبايعة المفضول لا يُلغي عقد البيعة للأول.
٦) لا يجوز وجود إمامين للأُمة الإسلامية في آن واحد وإن كان الواقع الإسلامي عرف وجود خليفتين وأحياناً ثلاثة في آن واحد.
٧) لا يجوز اللجوء إلى طريقة القرعة في اختيار الإمام، لأن البيعة عقد وليس هُناك مكان للقرعة في العُقود.

ب) **الاستخلاف**: وهو عهد يأخذه الخليفة المُتربع على العرش لصالح ولي عهده الذي يكون ابنه أو أخاه في أغلب الحالات. ويُسمىٰ الخليفة في هذه الحالة «العاهد» ويُسمىٰ ابنه أو أخوه الذي سيحكم من بعده باسم «ولي العهد»، وهذا ما جعل مُؤسسة «الخلافة» أشبه ما تكون «بالملكية» منذ ذلك الوقت.

ويقول الماوردي في التأهيل الشرعي لطريقة الاستخلاف: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المُسلمون بهما ولم يتناكروهما: أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المُسلمون إمامته بعهده. والثاني أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورىٰ فقبلت الجماعة دُخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها (....) وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب: أحدهما لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتىٰ يُشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها فيصح منه حينئذ عقد البيعة له (.....) والمذهب الثاني يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم فغلب حكم المنصب على حكم النسب (....) والمذهب الثالث أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد (....) وإذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد إليه على الشُروط المُعتبرة فيه كان العهد موقوفاً على قَبول المولىٰ (....) وليس للإمام المولىٰ عزل من عُهد إليه ما لم يتغير حاله وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خُلفائه (....) فلو عهد الإمام بعد عزل الأول إلى ثانٍ كان عهد الثاني باطلاً والأول على بيعته، فإن خَلَعَ الأول نفسه لم يصح

بيعة الثاني حتىٰ يبتدىء (.....) وإذا عهد الإمام إلى غائب هو مجهول الحياة لم يصح عهده، وإن كان معلوم الحياة كان موقوفاً، على قدومه (.....) فإذا قدم الخليفة الغائب انعزل المُستخلف النائب وكان نظره قبل قُدوم الخليفة ماضياً وبعد قُدومه مردوداً (....) وهكذا لو قال جعلته ولي عهدي إذا أفضت الخلافة إليَّ لم يجز لأنه في الحال ليس خليفة فلم يصح عهده بالخلافة، وإذا خلع الخليفة نفسه انتقلت إلى ولي عهده وقام خلعه مقام موته ولو عهد الخليفة إلى اثنين لم يُقدم أحدهما على الآخر جاز، واختار أهل الاختيار أحدهما بعد موته (...) ولو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ورتب الخِلافة فيهم فقال الخليفة بعدي فُلان فإن مات فالخليفة بعد موته فُلان، فإن مات فالخليفة بعده فُلان جاز وكانت الخِلافة مُتنقلة إلى الثلاثة على ما رتبها (....) ولو مات الخليفة والثلاثة من أولياء عهده أحياء وأفضت الخِلافة إلى الأول منهم فأراد أن يعهد بها إلى غير الاثنين ممن يختار لها، فمن الفُقهاء من منعه من ذلك حملاً على مُقتضىٰ الترتيب إلاَّ أن يستنزل عنها مُستحقها طوعاً (....) والظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله وما عليه جمهور الفُقهاء أنه يجوز لمن أفضت إليه الخِلافة من أولياء العهد أن يعهد بها إلى من شاء ويصرفها عمّن كان مُرتباً معه، ويكون هذا الترتيب مقصوراً على مَنْ يستحق الخِلافة منهم بعد موت المُستخلف »[٩٤].

هذه هي جملة الأحكام الخاصة بالاستخلاف كما ذكرها الماوردي، وقد وضعناها كما هي بدون شرح أو تعليق لسببين:

— السبب الأول: سُهولة فهمها حتىٰ بالنسبة لغير المُتخصص.

— والسبب الثاني: كثرة المراجع التي بحثت في شرح الفكر السياسي عند « الماوردي » وخاصة فيما يتعلق بمنصب الخِلافة[٩٥].

هذا ومن الجدير بالذكر أن نظام « الاستخلاف » لم يقضِ على نظام « البيعة » تماماً، حيث بقيت هذه مُجرد إجراء شكلي غايته إضفاء الطابع الشرعي على تولية الخليفة الجديد، وخاصة بعد أن ارتأىٰ بعض الفُقهاء أن العهد أو الاستخلاف هو « ترشيح لمنصب الخِلافة » وليس « تولية شرعية » للخليفة الجديد، لأن هذه التولية لا تكتمل إلاَّ بالبيعة.

وبالإضافة لطريقتي « البيعة » و « الاستخلاف » كطريقتين شرعيتين للوصول إلى الخِلافة، فإن بعض فُقهاء المُسلمين أقرَّ بوُجود طريقة ثالثة وهي الوصول بالقُوة الفعلية إلى منصب الخِلافة، وذلك حين يكون لأحد الأفراد من القُوة والشوكة ما يُمكنه من التغلب على مُعارضيه واستلام الخِلافة.

وفي ذلك يقول الفقيه « ابن جماعة » في كتابه « تحرير الأحكام »: « فإن خلا الوقت عن

إمام فتصدّىٰ لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجُنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت تبعته ولزمت طاعته، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً».

المبحث الثالث: الشُروط الواجب توفرها في شخص الخليفة

اختلف المُسلمون منذ معركة صفين سنة ٣٧ هـ حول الشُروط الواجب توفرها في الخليفة الجديد من حيث نسبهُ، وقد سبب اختلافهم هذا انقسام المُسلمين إلى ثلاث فرق:

١) **الشـيعة**: وهُم في الأصل من «شايع» علياً في معركة صفين، ويرىٰ هؤلاء أن الخِلافة يجب أن تنحصر في آل البيت، أي عائلة الرسول ﷺ، على أساس أن أهل البيت هم المقصودون على أنهم أولو الأمر في الآية الكريمة: ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾(٩٦).

٢) **السُنّة**: وهُم من شايع مُعاوية في تلك المعركة، ويَرَىٰ هؤلاء أن الخِلافة يجب أن تكون من قُريش (ولكن ليس من الضروري حصرها في بيت الرسول)، وذلك استناداً إلى الحديث الشريف القائل: «**الأئمة من قُريش**».

٣) **الخوارج**: وهُم من خرج على مُعاوية وعلي معاً، ويرىٰ هؤلاء أنَّ أي مُسلم تتوافر فيه الشُروط الشرعية للخِلافة من كفاية وعلم وعدالة يُمكنه أن يصل إلى هذا المنصب، كائناً ما كان نسبه، حتىٰ لو كان عبداً حبشياً.

هذا فيما يتعلق بشرط النسب المُختلف فيه، وأما بالنسبة لبقية الشُروط التي يجب توافرها في المُرشح لمنصب الخِلافة فهي ستة كما حددها الماوردي:

«١ ـ العدالة الجامعة لشُروطها.

٢ ـ العلم المُؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

٣ ـ سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان.

٤ ـ سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن الحركة وسرعة النُهوض.

٥ ـ الرأي المُفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

٦ ـ الشجاعة والنجدة المُؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو»(٩٧).

ويذكر القاضي أبو يعلىٰ في كتابه الذي يحمل عنوان «الأحكام السُلطانية» أيضاً هذه الشُروط بترتيب آخر حيث يقول:

«وأما أهل الإمامة فيعتبر منهم أربعة شُروط: أحدها أن يكون قُرشياً من الصميم، الثاني أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً من الحرية والبُلوغ والعقل والعلم والعدالة، والثالث

أن يكون قيّماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحُدود والذبّ عن الأُمة، والرابع أن يكون أفضلهم في العلم والدين»[98].

أما ابن حزم فيُضيف إلى هذه الشُروط أيضاً شرطاً بدهياً وهو (الإسلام) استناداً للآية الكريمة القائلة: ﴿لن يجعل الله للكافرين على المُؤمنين سبيلا﴾، وكذلك شرط الذُكورة استناداً للحديث الشريف القائل: «لا يُفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»[99].

ومن جملة ما ذكرنا من آراء يُمكننا أن نجمع الشُروط الواجب توفرها في المُرشح للخِلافة باثني عشر شرطاً هي التالية: الإسلام، القُرشية، الذُكورة، البُلوغ، العقل، الحرية[100]، العدالة، العلم بأُصول الدين، الشجاعة، حصافة الرأي، سلامة الحواس من سمع وبصر ونُطق، سلامة الأعضاء.

المبحث الرابع: واجبات الخليفة

حدَّد الماوردي في كتابه: «الأحكام السُلطانية» واجبات الخليفة بعِبارة مُوجزة هي «حراسة الدين وسياسة الدنيا»[101]، وفي هذه العِبارة يظهر لنا بوضوح امتزاج السُلطتين الزمنية والدينية في شخص الخليفة الإسلامي.

ثم شرح الماوردي هذه الواجبات بالتفصيل وحددها بعشرة وهي:

١) «حفظ الدين على أُصوله المُستقرة وما أُجمع عليه سلف الأُمة، فإن نجم مُبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أُوضح له الحجة وبيّن له الصواب وأُخذه بما يلزمه من الحُقوق والحُدود ليكون الدين محروساً من خلل والأُمة ممنوعة من زلل.

٢) تنفيذ الأحكام بين المُتشاجرين وقطع الخِصام بين المُتنازعين حتىٰ تعم النصفة فلا يتعدّىٰ ظالم ولا يضعف مظلوم.

٣) حماية البيضة والذبّ عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

٤) إقامة الحُدود لتُصان محارم الله تعالىٰ عن الإنتهاك، وتُحفظ حُقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

٥) تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتىٰ لا تظفر الأعداء بغرّة ينتهكون فيها مُحرماً أو يسفكون فيها لمُسلم أو مُعاهد دماً.

٦) جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتىٰ يُسلم أو يدخل في الذمة ليُقام بحق الله تعالىٰ في إظهاره على الدين كله.

٧) جباية الفيء والصدقات على ما أُوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

٨) تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .
٩) استكفاء الأُمناء وتقليد النُصحاء فيما يُفوض إليهم من الأَعمال ويُكِلُهُ إليهم من الأَموال ، لتكون الأَعمال بالكفاءة مضبوطة والأَموال بالأَمانة محفوظة .
١٠) أَن يُباشر بنفسه مُشارفة الأُمور وتصفح الأَحوال لينهض بسياسة الأُمة وحراسة الملّة ، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أَو عِبادة فقد يخون الأَمين ويغش الناصح »[١٠٢] .

وبالطبع لم يكن بوسع الخليفة أَن يقوم بهذه المهام جميعها بنفسه ولذا فإِنه كان يُنيب عنه نفراً من كِبار المُوظفين لتولي هذه الأُمور تحت إشرافه ورقابته بين (وزير تفويض) و (وزير تنفيذ) وغير ذلك .

المبحث الخامس : صلاحيات الخليفة

من تحليل الواجبات التي ذكرها الماوردي وغيره من الفُقهاء مثل الغزالي وابن خلدون وابن حزم وأَبي يعلىٰ ، يتبين لنا أَنه كان يتمتع بصلاحيات واسعة تفوق بكثير صلاحيات (رئيس الدولة) في الدول المُعاصرة : فالخليفة المُسلم لم يكن يُمارس السُلطة التنفيذية فقط ، وإنما كان يُمارس إلى جانبها مجموعة أُخرىٰ من السُلطات ، حيث كان يُمارس بعض مظاهر (السُلطة التشريعية) بصفته أَحد مُجتهدي الأُمة ، في كل ما ليس فيه نص شرعي (وهذه السُلطة تُسمىٰ بالسياسة) ، كما كان يُمارس جانباً من السلطة القضائية تتجلىٰ فيما يُسمىٰ (قضاء المظالم) ، وكذلك (السُلطة التنظيمية) بكاملها ، بالإضافة لِسُلطة أُخرىٰ تُشكل مزيجاً من عدة سُلطات دنيوية ودينية معاً ويُمكن أَن نُطلق عليها اسم (السُلطة الإقسارية **P. Coercitif**) . وكان يُعاونه في ذلك جملة من الدواوين التي تُشبه الوزارات في عصرنا الحاضر ، وعلى رأس كل منها مُوظف كبير مسؤول .

المبحث السادس : القِيود على سُلطة الخليفة

بالرغم من سُلطات الخليفة المُتعددة والواسعة فإنه لم يكن يحكم حُكماً مُطلقاً لا تحدّه أَية قِيود كما يتوهم البعض ، وإنما كان حكمه محدوداً بقيدين هامين :

ــ **القيد الأَول** : هو أَحكام الشريعة الإسلامية مُتمثلة بالقرآن والسنّة والإجماع ، فإن خرج الخليفة عنها وجب نصحه ، وإن لم يَرْعَوِ وجب عزله .

ــ **القيد الثاني** : إدارة الأُمة التي أَوكلت إليه إدارة شُؤونها في عقد البيعة ، فإذا خرج عن هذه الشُروط يحق للمُوكل ــ أَي الأُمة ــ عزله وتنصيب غيره بدلاً عنه .

وهكذا إذا كانت الشريعة الإسلامية قد فرضت على المُؤمنين طاعة أُولي الأَمر بالآية: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ فإنها قررت مُقابل ذلك أن تكون هذه الطاعة في حُدود الشريعة حسب قول الرسول ﷺ: «**على المرء السمع والطاعة فيما أحب أو كره ما لم يُؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»(١٠٣)، وهو الحديث الذي اختصره بعضهم بالقول: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»!

وبما أن البيعة هي عقد ثُنائي لذا فمن واجب كل طرف من طرفيه أن يُنفذ الإلتزامات التي يلقيها العقد على عاتقه، ومن حقه لفت نظر الطرف الآخر عند مُخالفته لنص وروح هذا العقد.

وتأسيساً على هذا يحق لأفراد الأمة الإسلامية لفت نظر الخليفة الحاكم بالحُسنىٰ عند إخلاله بواجباته أو تجاوزه لحُقوقه أو تفريطه بشأن الدفاع عن الشريعة والدولة. بل الأهم من ذلك أن تعاليم الإسلام لا تعتبر انتقاد الحُكام وتوجيههم «حقاً» للرعية فقط، وإنما هو «واجب» عليها أيضاً، واجب عليها كفرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، وإن لم يقم به أحد عمّ الذنب الجميع، وفي هذا يقول عليه السلام: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أو شكَ أن يعمّهم الله تعالىٰ بعِقاب منه»، ويقول أيضاً: «أفضل الجِهاد عند الله كلمة حق عند سُلطان جائر».

ولذا لم يكن غريباً من الخليفة أبي بكر رضي الله عنه أن يقول مُخاطباً جمهور المُسلمين في خطبة توليته: «فإن أحسنتُ فأعينوني وإن زغت فقوّموني»، وكذلك الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي قال مُخاطباً جمهور المُسلمين: «من رأىٰ منكم فيَّ اعوجاجاً فليقوّمه» فقال له أحد الحاضرين: «والله لو رأينا فبك اعوجاجاً لقوّمناه بحد سيوفنا»! فرد الإمام عمر: «الحمد لله الذي جعل في أمة مُحمد من يُقوّم عمر بسيفه»، ثم وجّه كلامه للجميع قائلاً بخصوص نصح الخليفة والحُكام: «لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها».

المبحث السابع: إمكانية عزل الخليفة

بالرغم من هالة التقديس والاحترام التي كانت تُحيط بالخُلفاء، وبالرغم من حملهم لقب «أمير المُؤمنين» على أساس أنهم خُلفاء لرسول الله، فإن جمهور المُسلمين لم يكن ينظر إليهم كأُناس معصومين عن الزلل والخطأ الذي قد يستوجب عزلهم فيما إذا كان جسيماً.

وقد اختصر الماوردي دواعي عزل الخليفة في سببين هُما:

«جرح في عدالته أو نقص في بدنه»(١٠٤).

والجرح في العدالة يتأتىٰ من ناحيتين : الأُولىٰ هي الفسق وذلك بلجوء الخليفة إلى ارتكاب المحظورات والإقدام على المُنكرات والانقياد للشهوات والهوىٰ .... وفي هذه الحالة من حق أفراد الأُمة الإسلامية عزل الخليفة الفاسق قولاً واحداً ، فإذا تاب وعاد عن فسقه لا تحق له الإمامة إلاَّ بعهد جديد .

والحالة الثانية التي يتحقق فيها الجرح في العدالة هي حالة مُخالفة الحق ومُجانبة العدل في اجتهاداته وسياسته ، وقد أفتىٰ أغلبية الفُقهاء بإمكانية عزل الخليفة في هذه الحالة بينما خالف عُلماء البصرة في ذلك وأوجبوا طاعة الخليفة حتىٰ في حالة الجرح في عدالته .

ويقف الإمام الغزالي موقفاً وسطاً في هذا المجال حيث يقول إنه يجب خلع الخليفة « إن قُدر على أن يُستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشُروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال » أما إذا لم يُمكن ذلك « إلاَّ بتحريك قتال وجبت طاعته وحُكم بإمامته » ، ويُبرر الغزالي رأيه هذا بأن هذا التسامح « ليس عن اختيار ولكن الضرورات تُبيح المحظورات » .

والسبب الأساسي الثاني الذي يفتح الباب أمام عزل الخليفة هو نقص بدني خطير يُمكن أن يُصيبه مثل الجُنون والعمىٰ والشلل .... إلخ .

ويُسمي الماوردي هذه العاهات باسم « الطوارىء على البدن » ويقسمها إلى ثلاثة أقسام : نقص الحواس ، ونقص الأعضاء ، ونقص التصرف .

آ) **نقص الحواس** : وهي ثلاث فئات من حيث حكمها الشرعي :

١) قسم يمنع استدامة الخِلافة ويشمل : زوال العقل (الجُنون) وذهاب البصر (العمىٰ) .

٢) قسم لا يمنع من استدامة الخِلافة ويشمل حاستي الشمّ والذوق اللتين لا تُؤثران في الصلاحية لتولي الخِلافة .

٣) قسم مُختلف فيه بين الفُقهاء ويشمل الصمم والخرس اللذان يمنعان عقد الخِلافة ابتداءً ، ولكن الرأي ليس مُتفقاً على أنهما يمنعان استدامة الخِلافة إذا طرآ بعد التولية . ولعلّ أفضل رأي هُنا هو ذاك الذي يقول بأنهما يمنعان استدامة الخِلافة لمن لا يُجيد القراءة والكتابة ولا يمنعان استدامتها لمن يُجيد ذلك .

ب) **نقص الأعضاء** : وهو نقص من أربع درجات :

ــ في الدرجة الأُولىٰ هُناك الأعضاء التي لا ينجم عن فقدها أي تأثير على صلاحية الخليفة للحكم كما في حالة المجذوع أو الحصور (العنين) إذ أن مثل هذا النقص العضوي أو الجنسي لا يُؤثر على صلاحية الخليفة للحكم .

ــ وفي الدرجة الثانية هُناك الأعضاء التي ينجم عن فقدها منع المرشح من الوصول إلى

الخلافة ابتداء ولكنها لا تمنع من بقائه في المنصب إذا فقد هذه الأعضاء بعد ذلك «لأن المُعتبر في عقدها كمال السلامة وفي الخُروج منها كمال النقص»[١٠٥]، والمثال على ذلك فقد إحدىٰ اليدين أو إحدىٰ الرجلين أو إحدىٰ العينين.

— وفي الدرجة الثالثة هُناك الأعضاء التي ينجم عن فقدها منع عقد الإمامة أو استدامتها، وهي التي ينجم عن فقدها قُصور كامل عن العمل مثل فقد اليدين أو الرجلين أو العينين معاً.

جـ) **نقص التصرف**: وهو — كما يقول الماوردي — ضربان: الحجر والقهر. والحجر هو وقوع الخليفة تحت سيطرة نفر من أعوانه يفرضون عليه رأيهم بدون أن يُؤدي ذاك إلى «تظاهر بمعصية ولا مُجاهدة بمشاقة»[١٠٦] وهذا لا يمنع من بقائه في منصب الخِلافة، وأما القهر فهو وقوع الخليفة في أسر أعدائه حيث يقطع مثل هذا الوضع عقد الإمامة لأن الإمام (الخليفة) يُصبح عاجزاً عن النظر بأمر المُسلمين، وفي هذه الحالة الأخيرة يُمكن عزل الخليفة، وكذلك في بقية الحالات التي سبق ذكرها أعلاه.

الفرع الثالث: السُلطة القضائية في دار الإسلام

السُلطة القضائية هي السُلطة التي يُناطُ بها حلّ النزاعات بين الأفراد من جراء عدم تنفيذ القانون، أو تنفيذه بشكل ناقص أو سيء، ويُقال للقائمين بها «قُضاة» والمفرد «قاض».

وتقوم السُلطة التنفيذية عادة بتعيين القُضاة في مناصبهم، ولكن بمُجرد تعيينهم تفقد سُلطتها عليهم، وذلك حفاظاً على استقلالهم وحيْدتهم في إصدار أحكامهم.

وقد كان مبدأ استقلال القضاء هذا يُطبق بحذافيره في الإسلام حيث يقوم الخليفة أو الوالي بتعيين القاضي، وكان هذا الأخير يتمتع بسُلطات كبيرة بعد تعيينه بما في ذلك سُلطة مُحاكمة كِبار رجال الدولة بل رئيس الدولة نفسه أحياناً.

ويقول أحد الفُقهاء المُسلمين المُعاصرين في هذا المجال: «والقُضاة، وإن كان الخليفة هو الذي يتولّىٰ تعيينهم، إلاّ أنه لم يكن من حقه إذا عيّن القاضي وولاه منصبه أن يُحاول التدخل في قضائه، بل إذا كان لرجل من الرجال دعوىٰ على الخليفة من حيث منزلته الشخصية أو باعتباره رئيساً للهيئة التنفيذية لم يكن يجد — أي الخليفة — بدّاً من الحُضور أمام القاضي كعامة المواطنين (.....) وكذلك لم نعثر على شيء يُبيح لعامل من العمال، أو أمير من الأمراء، أو لرئيس الدولة نفسه أن يتدخل في أحكام القاضي في المحكمة، أو يدل على أنه يجوز استثناء

رجل ولو من أعظم الرجالات نفوذاً وسُلطة من الحُضور في المحكمة ليُسأل في القضايا المدنية والجزائية »[١٠٧].

والقضاء في الأساس جزء من واجبات الخليفة ، كما رأينا في موضع سابق من هذه الدراسة ، وقد مارسه الخُلفاء الراشدون بالذات في المدينة (مُحاكمة عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص مثلاً) ، ولكن منذ زمن الأمويين أصبح من عادة الخليفة أن يُعيّن قُضاة الأقطار ، ليقوم كل منهم بفض النزاعات ضمن القُطر الذي عُين فيه ، وذلك مع احتفاظ الخليفة بسُلطة النظر في قضاء خاص يُسمىٰ (قضاء المظالم) .

ويُمكن هُنا أن نتساءل عن الشُروط الواجب توفرها في القاضي المُسلم ؟ والجواب على ذلك هو أنه يُشترط في القاضي المُسلم ذات الشُروط الواجب توفرها في الخليفة ما عدا شرطي النسب والشجاعة ، وهذا يعني أنَّ شرط الإسلام ، والبُلوغ ، والعقل ، وسلامة الحواس ، والعدالة ، والحرية ، والذُكورة ، هي شُروط مُشتركة ينبغي توفرها في كل من الخليفة والقاضي .

وأما شرط « العِلّم » فهو شرط مُختلف فيه حيث إن نفراً من فُقهاء المُسلمين يرون أن الوظيفة القضائية هي « فرض كفاية » يُمكن أن يُمارسها أي مُسلم قادر على الاجتهاد وإعمال الرأي سواء أكان مُتعمقاً بشُؤون الفقه أم لا ، ونحن لسنا إلى جانب هذا الرأي .

وهُناك شرط إضافي ينبغي توفره في القاضي بشكل خاص وهو شرط « الفِطْنة » ويعني أن يكون ذهنه مُتفتحاً لإدراك معاني الكلام والتمييز بين صحيحه وزيفه .

هذا ومن الضروري أن نذكر بأن بعض الفُقهاء اشترطوا في القاضي شُروطاً خاصة لم يشترطوها في غيره من كِبار المُوظفين وهي : الأمانة ، والتقوىٰ ، والسُلوك القويم ، وهذا نظر صائب في رأينا .

صلاحيات القاضي المُسلم: كانت صلاحيات القاضي المُسلم كثيرة ومُتنوعة .

آ) **فمن حيث الاختصاص الشخصي:** كان ينظر في جميع المُنازعات القضائية إلاَّ المُنازعات المُتعلقة بالأحوال الشخصية لغير المُسلمين ، حيث ينظر « الكهنة الذميون » في القضايا المُتعلقة بالأحوال الشخصية لهؤلاء .

ب) **ومن حيث الاختصاص المادي أو الموضوعي:** كان القاضي ينظر في القضايا المدنية والعقارية والأحوال الشخصية للمُسلمين وكذلك القضايا التجارية والجزائية ....

ولا يُستثنىٰ من اختصاصه المادي إلاَّ نوعان من المُنازعات :

١) **الخصومات البسيطة:** التي كان (صاحب الشرطة) يحلّها دون أن يُوصلها إلى القاضي

(مُواطن صفع آخر مثلاً).

٢) **المُخالفات البلدية**: مثل الغش في الأوزان والمقاييس، الإضرار بالأسواق والمصانع، ورمي القاذورات في الشوارع والساحات العامة، حيث إن النظر في مثل هذه القضايا كان من صلاحيات «المُحتسب».

وعلى سبيل المثال يُمكن القول إن القاضي المُسلم كان يحكم في قضايا العُقود المدنية (البيع، الكراء، الوكالة....)، وقضايا الأحوال الشخصية بين المُسلمين (الزواج وخاصة تزويج النساء اللواتي ليس لهن ولي أمر، والطلاق، والمواريث، والوصاية على الأيتام، وإدارة أموال السُفهاء والمحجور عليهم).

وأما في القضايا الجزائية فإن صلاحيات القاضي المُسلم كانت تختلف بحسب تصنيفها الشرعي:

ــ ففي القضايا التي تتعلق بحُقوق الله: وهي الجرائم التي ذكرها القرآن وفَرَضَ لها حدوداً مُعينة (مثل الزنا والقذف) يتدخل القاضي من تلقاء ذاته، بدون حاجة إلى تلقي أي شكوىٰ من المُتضررين، ويُطبق بحق الفاعل الحدود الشرعية التي وردت في القرآن في حال ضبط الفاعل بالجرم المشهود، أو في حال اعترافه الصريح بذلك، أو في حال توفر الشُهود المطلوبين شرعاً (أربعة شُهود مثلاً في حالة جرم الزنا).

وفي حالة عدم ثبوت التهمة بالوجه الشرعي بوسع القاضي الحكم بتعزير المُتهم أو ببراءته.

ــ أما في القضايا التي تتعلق بحُقوق الناس: كالضرب والإيذاء مثلاً فلا بُدّ فيها من رفع شكوىٰ من قِبل المُتضرر أو أحد أفراد عائلته لكي يستطيع القاضي النظر فيها.

وكان القاضي يحكم في مثل هذه القضايا بالقصاص أو بالفدية، حيث يحكم بالقصاص في حال تساوي المرتبة وعدم تنازل المدعي عن حقه. وأما الفدية فهي نوع من التعويض المادي الذي يُقدم للضحية أو المُتضرر، وتُسمىٰ الفدية «الدية» إذا كانت تعويضاً عن دم قتيل، ولا يكون لها محل إلاّ في حالة تنازل ولي الدم عن حقه في تطبيق القصاص.

مصادر إسناد الأحكام: إن مصادر إسناد الأحكام القضائية في الإسلام هي مصادر التشريع الإسلامي وهي ثلاثة: القرآن الكريم، والسنّة المُطهرة، والاجتهاد. وهذه المصادر الثلاثة هي التي أقرّها الرسول ﷺ لما عيّن مُعاذاً بن جبل قاضياً له علي اليمن حيث سألَهُ: بِمَ تقضي؟ فقال مُعاذ: بكتاب الله، قال: فإن لم تجدْ؟ قال: فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجدْ؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره قائلاً: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله إلى ما يُحبه الله ورسوله[١٠٨].

وها هي بضعة أسطر عن كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة :

أولاً ــ القرآن الكريم : وهو كتاب الله الذي نُقل إلينا عن طريق الوحي على لسان خاتم الأنبياء والرُسل محمد ﷺ ، ويتكون من (١١٤) سورة بعضها مكية وبعضها الآخر مدنية ، وتضم كل سورة عدداً مُختلفاً من الآيات التي تتضمن الأحكام الشرعية .

والنُصوص القرآنية نُصوص عامة لا تقف عند الأحكام الفرعية والجزئيات مما يترك للمُسلمين حرية كبيرة في أمور حياتهم والشُؤون التي يُمكن أن تتغير في المكان والزمان .

ثانياً ــ السُنّة الشريفة : وهي ما أُثِر عن سيدنا مُحمد ﷺ من « قول » أو « فعل » أو « تقرير » إلاّ ما تعلّق بتصرفاته الشخصية المحضة .

ومُستند وُجوبها الشرعي هو الآية الكريمة : ﴿**وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[109] . ويتفق جمهور الفُقهاء على أن السُنّة في مُجملها هي نوع من « الوحي الإلهي » كما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم ، ولكنها وحي منقول إلينا « بالمعنىٰ » دون « اللفظ » ، بينما القرآن وحي منقول إلينا باللفظ والمعنىٰ معاً .

وتلعبُ السنّة النبوية دوراً مُكملاً ومُفسراً للأحكام الواردة في القرآن الكريم فهي تُفسر مجمله ، وتُخصص عامه ، وتُقيد مُطلقه ، وأحكامها في هذا المجال واجبة الاتباع تنفيذاً للآية الكريمة : ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتُبيّن للناس ما نزل إليهم**﴾ .

وقد تمّ تدوين الأحاديث وضبطها وتبويبها منذ أوائل القرن الثاني للهجرة ، وأهم مُدونات الحديث هما صحيحا مُسلم والبُخاري .

ثالثاً ــ الاجتهاد : هو استنباط الأحكام الشرعية فيما ليس عليه نص في القرآن والسنّة ، ويتم ضمن مُستويين :

آ) **على المُستوىٰ الفردي** : باستخدام أُسلوب « **القياس** » وهو : « إلحاق ما لم يرد نص بحكمه بما ورد نص بحكمه لاشتراكهما في العلّة » أو بعبارة أكثر بساطة : « هو الحكم في قضية لم يرد فيها نص ، وذلك قياساً على قضية تُشبهها ورد فيها نص في القرآن أو السُنّة » .

ب) **على المُستوىٰ الجماعي** : باستخدام أُسلوب « الإجماع » وهو « اتفاق مُجتهدي الأُمة الإسلامية في عصر من العُصور على مسألة ليس فيها نص قطعي » .

والإجماع ضمن هذا المفهوم ليس فيه بتاتاً ما يُخالف القرآن أو السنّة ، بل على العكس نجد أن هُناك عدة آيات قُرآنية توصي به وتحض عليه مثل الآية : ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلاّ قليلاً**﴾[110] .

وفي السنة الشريفة فإن الأحاديث القائلة : « **لا تجتمع أمتي على ضلالة** » ، « **عليكم بالسواد الأعظم** » و « **أنتم أعلم بأمور دنياكم** » يُمكن اعتبارها قاطعة في هذا المجال .

وقد اتفق فُقهاء المُسلمين على وجود نوعين من الإجماع :

١) **الإجماع القاطع**: وهو اتخاذ قرار بالإجماع في حكم ما ، غير منصوص عنه في القرآن أو السنّة ، من قِبل فُقهاء المُسلمين المُعترف لهم بالعلم في الأُمور الشرعية خلال عصر من العُصور .

٢) **الإجماع الضمني**: أو السلبي ، وهو سُكوت جمهور الفُقهاء عن تصرف تكررّ حتىٰ صار **عُرفاً** في المُجتمع الإسلامي ، ويُشترط هُنا طبعاً ألاّ يُخالف هذا **العُرف** نصاً قطعياً في القرآن الكريم أو السنّة الشريفة .

ومن هُنا يتبين لنا أن « العُرف » يُشكل مصدراً غير مُباشر من مصادر التشريع الإسلامي لأنه نوع من « الإجماع الضمني » في المفهوم الشرعي ، وفي هذا يقول الإمام السرخسي : « لأن الثابت في العرف ثابت بدليل شرعي ، ولأن في النزوع عن العادة الظاهرة حرجاً بيّناً [١١] » .

أُصول المُحاكمات في الإسلام : حدّد القرآن الكريم بعض القواعد المُتعلقة بأُصول المُحاكمات في الإسلام مثل : وجوب توثيق الدين بالكتابة ، عدد الشُهود اللازمين للإثبات ، ردّ الشهود .... إلخ ، ثم جاءت السنّة الشريفة بقواعد أُخرىٰ ، وأكمل الفُقهاء ذلك بكثير من التخريجات .

ويجب أن نُضيف إلى كل ذلك وصايا الخُلفاء الراشدين إلى القُضاة الذين عينوهم لمُباشرة هذه المهمة الصعبة عند مباشرة مهامهم ، وأهم هذه الوصايا وصية الخليفة عمر بن الخطاب إلى أبي موسىٰ الأشعري لما ولاّه القضاء ، وننقل فيما يلي نص هذه الوصية نظراً لأهميتها في هذا المجال . يقول عمر :

« أما بعد ، فإن القضاء فريضة مُحْكَمة ، وسنّة مُتبعة ، فافهم إذا أُدْلي إليك ، وانْفُذْ إذا تبيَّن لك فإنه لا ينفع تكلم بحقّ لا نفاذ له . آسِ بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتىٰ لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عونك . البينة على من ادعىٰ ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المُسلمين إلاّ صُلحاً أَحلّ حراماً أو حرَّمَ حلالاً . لا يمنعنك قضاء قضيتهُ بالأمس فراجعتَ فيه عقلك وهُدِيتَ فيه لرَشَدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم ، ومُراجعة الحق خير من التمادي في الباطل .

الفهمَ الفهمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنّة ، ثم اعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك بنظائرها ، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق . واجعل لمن ادعىٰ حقاً غائباً أو بينة أبداً ينتهي إليه ، فإن أحضر بينة أخذتَ له بحقه وإلاّ استحلَلْتَ القضية عليه فإنه

أنفىٰ للشك وأجلىٰ للعمىٰ .

المُسلمون عُدول بعضهم على بعض إلاّ مجلوداً في حدّ ، أو مجرباً عليه شهادة زور ، أو ظنيناً في ولاء أو نسب ، فإن الله تولىٰ منكم السرائر ودرأ بالبينات والأيمان . وإياكَ والقلق والضجر والتأذّي بالخصوم والتنكّر عند الخُصومات ، فإن الحق في مواطن الحق يُعظم الله به الأجر ، ويُحسن عليه الذخر والجزاء . فمن صحت نيته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شانَهُ الله ، فما ظنك بثواب الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته ، والسلام »[١١٢] .

حواشي الباب الأول

١) سورة سبأ، الآية ٢٨ .
٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦ .
٣) قارن مع التعريف الانجليزي لدار الإسلام كما صاغه « هيوز » والذي يقول فيه :
« Land of islam is a Country in which edicts of islam are fully promulgated ».
نقلاً عن مقال الأستاذ محمد مقبل البكري: « مشروعية الحرب »، منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) ـــ العدد ٣٥ / ١٩٧٩ م .
٤) فيما يتعلق بالفقه الشافعي يُمكن مُراجعة كتاب « طبقات الفُقهاء » للشيرازي، منشورات دار الرائد العربي ـــ بيروت .
٥) قارن مع د. محمد علي جريشة: « المشروعية الإسلامية العُليا »، ص ٢٤٦ .
٦) الشيخ محمد أبو زهرة: « العلاقات الدولية في الإسلام »، ص ٥٣ ، الدار القومية للطباعة والنشر ـــ القاهرة ١٩٦٤ م .
٧) سورة الأنبياء، الآية ٩٢ .
٨) سورة آل عمران، الآية ١١٠ .
٩) صحيح البخاري: ج ١ ، ص ١٠ ، المطبعة الأميرية ١٣١٤ هـ، وصحيح مُسلم بشرح النووي: ج ٢ ، ص ١٦ ، مطبعة السنة المُحمدية ـــ القاهرة .
١٠) سورة الحُجرات، الآية ١٣ .
١١) قارن مع د. صبحي المحمصاني: « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام »، ص ٨٥ ، دار العلم للملايين ـــ بيروت ١٩٧٢ م .
١٢) الشيخ محمد أبو زهرة: « الجريمة والعُقوبة في الفقه الإسلامي: العُقوبة » .
١٣) سورة المائدة، الآية ٤٢ .
١٤) محمد عطية خميس: « الشريعة الإسلامية والأجانب في دار الإسلام »، سلسلة (شباب مُحمد)، دار الاعتصام ـــ القاهرة ١٩٧٧ م .
١٥) د. مصطفىٰ السباعي: « اشتراكية الإسلام »، ص ١٣٩ .
١٦) علي علي منصور: « شريعة الله وشريعة الإنسان »، سلسلة « كتابك »، رقم ٣ ، دار المعارف ـــ القاهرة، ص ٣٥ .
١٧) سورة آل عمران، الآية ٦٤ .
١٨) عن الشيخ محمد عبد الله دراز: « القانون الدولي العام في الإسلام »، مقال منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي)، المُجلد الخامس (١٩٤٩ م)، ص ٤ .
١٩) سورة هود، الآية ١١٨ .
٢٠) سورة النحل، الآية ٩٣ .
٢١) سورة البقرة، الآية ٢٥٦ .
٢٢) سورة يونس، الآية ٩٩ .

٢٣) سورة العنكبوت ، الآية ٤٦ .
٢٤) سورة النحل ، الآية ١٢٥ .
٢٥) سورة الكهف ، الآية ١٧
٢٦) سورة القصص ، الآية ٥٦ .
٢٧) سورة البقرة ، الآية ٢٧٢ .
٢٨) ابن تيمية : « رسالة القتال » من مجموعة (الرسائل النجدية) ، ص ١١٦ ــ ١١٨ .
٢٩) ابن حزم الظاهري : « المحلّىٰ » ، ج ٧ ، ص ٣٤٩ ، المطبعة المنيرية بالقاهرة ــ ١٣٤٧ هـ .
٣٠) اجناس جولد تسيهر : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ، ص ٤٥ ، تعريب : د . محمد يوسف موسىٰ ، دار الكتب الحديثة ــ القاهرة .
٣١) Thomas W. Arnold: « The preshing of islam» — London 1935. ، والترجمة العربية بعنوان : « الدعوة إلى الإسلام » ، ترجمة : حسن إبراهيم حسن ، ص ٥١ .
٣٢) سورة التوبة ، الآية ٤ .
٣٣) علي علي منصور : مذكور أعلاه ، ص ٣٤ .
٣٤) عن كتاب « السير الكبير » ، لمحمد بن الحسن الشيباني ، شرح السرخسي ، تحقيق : د . صلاح الدين المُنجد ــ القاهرة ١٩٥٨ م ، ج ١ ، ص ١٣٣ .
٣٥) ظافر القاسمي : « الجهاد والحُقوق الدولية العامة في الإسلام » ، دار العلم للملايين ــ بيروت ، ص ٤٩١ .
٣٦) انظر مثلاً : الماوردي : « الأحكام السُلطانية » ، ص ١٥٦ ، المكتبة التوفيقية ــ القاهرة ١٩٧٨ م .
٣٧) الإمام الشافعي : « الأم » ، ج ٤ ، ص ١٠٣ ، بولاق ١٣٢١ .
٣٨) ابن قدامة : « المقنع » ج ١ ، ص ٥١٨ .
٣٩) كشاف القناع للبهيوتي ، ج ٣ ، ص ٨٢ ــ القاهرة ١٩٣٦ م .
٤٠) د . خديجة أبو أتلة : « الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب » ، دار المعارف ــ القاهرة ١٩٨٣ م ، الطبعة الأولىٰ ، ص ١٤٢ .
٤١) سورة التوبة ، الآية ٦ .
٤٢) تفسير ابن كثير ، ج ٤ ، ص ١١٩ ، مطبعة الاستقامة ــ القاهرة ١٩٥٤ م .
٤٣) رواه البُخاري ، كما ورد في « بداية المُجتهد » للقرطُبي ، ص ٤٤٤ .
٤٤) شرح الزرقاني على مُختصر خليل ، ج ٣ ، ص ١١٢ ، منشورات مصطفىٰ محمد .
٤٥) الكاساني : « بدائع الصنائع » ، ج ٧ ، ص ١٠ ، مطبعة الإمام ــ القاهرة .
٤٦) د . صبحي المحمصاني ، مذكور قبلاً ، ص ٢٤٨ .
٤٧) السير الكبير : ج ١ ، ص ٢٠٥ ، وقارن مع صُبحي المحمصاني ، مذكور قبلاً ، ص ١٠٠ .
٤٨) كشاف القناع : مذكور قبلاً ، ج ٣ ، ص ٨٦ .
٤٩) السير الكبير : ج ١ ، ص ٣٠٦ و ٣٠٧ .
٥٠) الشيخ محمد أبو زهرة : « العُلاقات الدولية في الإسلام » ، مذكور قبلاً ، ص ٤٢ .
٥١) المُغني لابن قدامة المقدسي ، تحقيق : محمود فايد ــ القاهرة ١٩٦٩ م ، ج ٦ ، ص ٢٩٧ .
٥٢) قارن مع كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١٤٣ .
٥٣) د . صُبحي المحمصاني ، مذكور قبلاً ، ص ٩٩ .
٥٤) المحلّىٰ لابن حزم الظاهري ــ ج ١٠ ، رقم ١٩٣٢ ــ طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، و « شرح الخرشي » ــ الأميرية

١٣١٧ هـ ، ج ٢ ، ص ٤٢٥ .
٥٥) بداية المُجتهد ، مذكور قبلاً ، ص ٤٤٤
٥٦) د . حامد سُلطان : « الحرب في القانون الدولي » ، المجلة المصرية للقانون الدولي ، المُجلد ، ص ١٣ .
٥٧) عبد الله غوشة : « الجهاد طريق النصر » — عمان ١٩٧٦ م ، ص ١٤٢ .
٥٨) السير الكبير : ج ١ ، ص ٢٨٤ .
٥٩) عبد الخالق النواوي : « العُلاقات الدولية والنُظم القضائية في الإسلام » ، دار الكتاب العربي — ١٩٧٤ م ، ص ٩١ .
٦٠) السير الكبير : ج ١ ، ص ٢٩٠ و ٢٩١ .
٦١) عن كتابنا : « مبادىء القانون الدولي العام في السلم والحرب ، دار الجليل — دمشق ١٩٨٤ م ، ص ١٦٧ .
٦٢) بوردو : « الوجيز في العُلوم السياسية » — طبعة ١٩٤٩ م ، ص ١٦ .
٦٣) عن مقال الدكتور أحمد كمال أبو المجد : « الشورىٰ والديموقراطية ورؤية الإسلام السياسية » ، منشور في مجلة « العربي » ، العدد ٢٥٧ — نيسان (أبريل) ١٩٨٠ م ، ص ١٥ .
٦٤) شرح السير الكبير : ج ٤ ، ص ٣٠٢ ، والبدائع للكاساني : ج ٧ ، ص ١٣ ، والفتاوىٰ الهندية ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ .
٦٥) أبو الحسن الماوردي : « الأحكام السُلطانية والولايات الدينية » . راجعه د . محمد فهمي السرجاني ، نشر المكتبة التوفيقية — القاهرة ١٩٧٨ م ، ص ١٨٥ .
٦٦) ذات المرجع ، ص ١٨٦ .
٦٧) المرجع نفسه .
٦٨) Louis Gardet: « La cité Musulmane» Ed. Paul Geuthner — Paris — P. 27.
٦٩) الماوردي ، ص ١٩٠ .
٧٠) المرجع ذاته ، ص ١٩٤ .
٧١) سورة النساء ، الآية ١٤١ .
٧٢) سورة يوسف ، الآية ٤٠ .
٧٣) سورة الأعراف ، الآية ٣ .
٧٤) أبو الأعلىٰ المودودي : « تدوين الدستور الإسلامي » ، مُؤسسة الرسالة — بيروت ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٥ م ، ص ١٣ .
٧٥) سورة النساء ، الآية ٦٥ .
٧٦) سورة النور ، الآية ٥٥ .
٧٧) سورة الأحزاب ، الآية ٣٦ .
٧٨) سورة البقرة ، الآية ١٩٠ .
٧٩) مسند الإمام أحمد — طبعة ١٣١٣ هـ .
٨٠) أبو الأعلىٰ المودودي : « الجهاد في سبيل الله » ، مُؤسسة الرسالة — بيروت ١٩٨١ م ، ص ٢١ .
٨١) سورة الأنبياء ، الآية ٩٢ .
٨٢) رواه مُسلم .
٨٣) د . عبد الكريم زيدان : « الدولة الإسلامية » ، ص ٣٢ .
٨٤) د . صلاح الدين بسيوني : « الفكر السياسي عند الماوردي » ، مكتبة نهضة الشرق — القاهرة ١٩٨٥ م ، ص ١٨٧ .
٨٥) أبو الأعلىٰ المودودي : « تدوين الدستور الإسلامي » ، مذكور قبلاً ، ص ٣٢ .
٨٦) المرجع السابق ، ص ٣٥ .
٨٧) كما في حالة المملكة العربية السعودية حيث يُسمى القانون « نظاماً » ، على اعتبار أن القانون يصدر عن السُلطة

التشريعية، وأما النظام فيصدر عن «سُلطة تنظيمية».

٨٨) انظر كتابنا: «الإسلام والقانون الدولي»، دار طلاس ــ دمشق ١٩٨٩م، ص ٢٥٩.

٨٩) المودودي: «تدوين الدستور الإسلامي»، مذكور قبلاً، ص ٢٧.

٩٠) د. خديجة أبو أتلة، مذكور قبلا، ص ٩٥.

٩١) أبو الحسن الماوردي، مذكور قبلا، ص ١٤.

٩٢) المرجع السابق، ص ٦.

٩٣) ذات المرجع، ص ٧ حتىٰ ١٠.

٩٤) ذات المرجع، ص ١٢ حتىٰ ١٤.

٩٥) انظر مثلا كتاب الدكتور صلاح الدين بسيوني: «الفكر السياسي عند الماوردي»، مذكور أعلاه.

٩٦) سورة النساء، الآية ٥٩.

٩٧) الماوردي، مذكور قبلاً، ص ٦. وانظر شرح هذه الشُروط في كتاب الدكتور صلاح الدين بسيوني المذكور أعلاه، ص ١٣٤ حتىٰ ١٥٠.

٩٨) أبو يعلىٰ الفراء: «الأحكام السُلطانية» ــ القاهرة ١٩٣٨م، ص ٤.

٩٩) انظر كتاب: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، لابن حزم، ج ٤، ص ٦٦ و ٦٧.

١٠٠) يُخالف هذا الشرط في الظاهر حديثاً للرسول ﷺ يقول فيه: «إن أُمّر عليكم عبد مجدع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا».

١٠١) الماوردي: «الأحكام السُلطانية»، ص ٥.

١٠٢) ذات المرجع، ص ١٦ و ١٧.

١٠٣) حديث مُتفق عليه.

١٠٤) الماوردي، ص ١٨.

١٠٥) ذات المرجع، ص ٢٠.

١٠٦) ذات المرجع، ص ٢١.

١٠٧) أبو الأعلىٰ المودودي: «تدوين الدستور الإسلامي»، مذكور قبلاً، ص ١٣٣.

١٠٨) انظر كتابنا: «الإسلام والقانون الدولي»، مذكور قبلاً، ص ٢٨٢.
وقارن مع كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة، مذكور قبلاً.

١٠٩) سورة الحشر، الآية ٧.

١١٠) سورة النساء، الآية ٨٣.

١١١) السرخسي: «المبسوط»، ج ١٣، ص ١٤.

١١٢) القلقشندي: «صبح الأعشىٰ في كتابة الإنشا»، السفر الثاني، ص ١٤٥ و ١٤٦، سلسلة (المختار من التراث العربي»، رقم ١٨ ــ دمشق ١٩٨١م.

الباب الثاني
قانون المُوادعة في الإسلام

سنبحث في هذا الباب العلاقات بين (دار الإسلام) و (دار العهد) وذلك ضمن فصلين: الفصل الأول سنبحث فيه (مفهوم دار العهد وسكانها)، و الفصل الثاني سيكون مُكرساً لبحث (المُعاهدات في الإسلام).

الفصل الأول
مفهوم دار العهد وسكانها

عند اقتراب جيوش المُسلمين من حُدود إقليم ما خارج حُدود دار الإسلام، كان أمير هذه الجُيوش يعرض على حاكم هذا الإقليم ــ كما سبق أن أشرنا ــ الخِيار الإسلامي الثُلاثي المعروف، والذي يتلخص باعتناق الإسلام، أو عقد عهد مع المُسلمين بموادعتهم والتحالف معهم، أو خوض الحرب بين الطرفين.

وفي حال قَبول هذا الحاكم وشعبه اعتناق الإسلام كان إقليمه يدخل ضمن حُدود «دار الإسلام»، ويُصبح جزءاً لا يتجزأ منها.

وفي حال قَبوله بعقد عهد مع المُسلمين على شروط يتقيد بها الطرفان يُصبح «دار عهد» ويُطبق (قانون الموادعة) على العلاقات بين الدارين، وفي حال رفض هذا الخيار وذاك يكون الإقليم «دار حرب» بصرف النظر عمّا إذا كانت هُناك عمليات حربية بين الطرفين أم لا.

وسنتكلم في هذا الفصل عن «دار العهد» وذلك من خلال تقسيمه إلى ثلاثة فُروع على الشكل التالي:

١ ــ مفهوم دار العهد.

٢ ــ الوضع الشرعي لدار العهد.

٣ ــ سكان دار العهد.

الفرع الأول: مفهوم دار العهد

يُمكن تعريف دار العهد بأنها: «جملة الأقاليم غير الإسلامية التي ترتبط مع المُسلمين بعقد مُوادعة تختلف شُروطه حسب ما يتراضىٰ عليه الطرفان»(١). وبكلمة أخرىٰ فإن دار العهد تضم الأراضي التي لم يدخلها المُسلمون حرباً لأن أهلها قبلوا بداءة، عند تلقيهم الخيارات الثلاثة من المُسلمين بعقد عهد معهم وذلك ضمن شُروط يتفق عليها الطرفان وتُثبت في صيغة العهد.

والعهد هو عقد مُوثق بنية الوفاء به، وبما أنه عقد فهو يقوم على عمليتي إيجاب وقَبول، وكان الإيجاب عادة يُعرض من قِبل المُسلمين، ولكنّ هذا لم يكن يمنع من اتخاذ أحد الحُكّام غير المُسلمين المُبادرة، عند اقتراب جيش المُسلمين من أراضيه، بعرض عقد صلح أو مُوادعة على أميرهم، ضمن شُروط مُعينة وقَبول الأمير المُسلم بهذه الشُروط، ثم توقيع «عهد» بهذا الخُصوص.

وقد اختلفت الشُروط والبُنود التي يحويها كل عهد عن الآخر بحسب موقف الشعب المُعاهد من الدعوة الإسلامية، وأهمية التحالف معه بالنسبة لتقدم هذه الدعوة، وقوة المُسلمين في ذلك الزمان وذلك المكان.

ولكن يُمكن القول إن أغلب العُهود حوت الحُقوق والواجبات التالية:

أولاً) واجبات دار الإسلام تجاه دار العهد: وهي تُشكل حُقوقاً لدار العهد تجاه دار الإسلام، وأهمها التالية:

١) حماية دار العهد من أي عدوان خارجي، حتىٰ لو كان القائم بهذا العدوان فئة من المُسلمين المُنشقين عن السُلطة.

٢) الحِفاظ على نظام الحكم القائم في دار العهد، وعدم تدخل المُسلمين في شُؤونها السياسية الداخلية.

٣) احترام المُعاهدين في أشخاصهم وأملاكهم وأموالهم وحرمة منازلهم وشرفهم، ومنع جُند المُسلمين من الاعتداء على حُرماتهم.

٤) الحِفاظ على الحرية الدينية للمُعاهدين، وعدم تدخل المُسلمين في مُمارستهم لشعائرهم الدينية، ولا يحد من ذلك إلاّ دواعي تأمين حرية نشر الدعوة الإسلامية في حُدود دار العهد.

وهذه النقطة الأخيرة هامة جداً لأن الغاية الأساسية التي كان يستهدفها المُسلمون من

العهود التي يعقدونها هي منح الفرصة لسُكان دار العهد كي يحتكوا بالمُسلمين ويكتشفوا من خلالهم عظمة الإسلام وسُموه فيدخلوا فيه سلماً بدون حرب، وبهذا تُصبح «دار العهد» تدريجياً جزءاً من «دار الإسلام».

ثانياً) واجبات دار العهد تجاه دار الإسلام: وتُشكل حُقوقاً لدار الإسلام تجاه دار العهد، وأهمها التالية:

١) عدم شنّ أي حرب ضد دار الإسلام أو حُلفائها، وعدم الاشتراك مع آخرين في شنّ مثل هذه الحرب أو التحضير لها أو التهديد بها أو التحريض عليها.

٢) السماح بنشر الدعوة الإسلامية واعتناقها بكل حرية وتأدية شعائرها علناً من قِبل أُولئك الذين يختارون تلبية هذه الدعوة.

٣) السماح بدُخول جُند المُسلمين إلى إقليم دار العهد إذا تطلبت الأحوال ذلك، وضمن الشروط التي تُذكر في نص العهد (كان يتم تحديد الأمكنة التي يُمكن أن يُعسكر فيها جُند المُسلمين والمدة التي يُكلف أهل دار العهد باستضافتهم خلالها وهي مدة لم تكن تزيد عادة عن ثلاثة أيام).

٤) دفع مبلغ سنوي مُحدد بشكل مقطوع إلى بيت مال المُسلمين ويُسمىٰ هذا المبلغ «الخراج» وهو يُماثل «الجزية» التي تُؤخذ من الذميين في دار الإسلام. ويُمكن أن يكون الخراج على شكل مقدار من الأرزاق العينية التي تُعتبر من المُنتجات الزراعية أو الصناعية الرئيسة في دار العهد.

والجدير بالذكر أن الخراج لم يكن شرطاً لا بُدّ منه في كل «عهد»، حيث أن بعض العُهود جاءت خلواً منه، والمثال على ذلك أن عبد الله بن سعد بن أبي السرح عقد مع أهل النوبة عهداً ليس فيه شرط بدفع الخراج، وإنما نص على مُبادلات تجارية بين الطرفين. وكذلك فإن مُعاوية بن أبي سفيان كتب لأهل أرمينيا عهداً اعترف لهم فيه بنوع من السيادة الداخلية الكاملة[٢].

ومن المُستحسن هُنا أن نذكر أن عدم تشابه العُهود في الشُروط والأحكام كانت تفرضه عدة عوامل تتعلق بجملة ظروف داخلية وخارجية، ولكن أهم هذه العوامل هو الرغبة في جذب سُكان دار العهد وحُكامها للدُخول في الإسلام.

الفرع الثاني: الوضع الشرعي لدار العهد

لم يعترف جُمهور فُقهاء المذهب الحنفي بوُجود نظام شرعي يتميز عن «دار الإسلام» من

جهة ، و « دار الحرب » من جهة ثانية ، وهُم لا يعترفون بالتالي بوُجود « دار عهد » حيث يعتبرونها جزءاً من دار الإسلام طالما أن أهلها رضوا بدفع الجزية للمُسلمين مُقابل حماية هؤلاء لهم .

ولكن أغلبية الفُقهاء ، وخاصة الشافعيين والحنابلة ، ترىٰ عكس هذا الرأي بالاستناد إلى أن الخراج الذي يتم دفعه من سُكان دار العهد إلى دار الإسلام ليس من قبيل « الجزية » لأن هذه ضريبة فردية على الرؤوس ، بينما الخراج هو مبلغ مقطوع وإجمالي .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن دار العهد يُمكن أن تنقلب في ظُروف مُعينة إلى دار حرب ، ولو كانت جزءاً من دار الإسلام لما صحّ ذلك .

ولهذا نجد أن بعض كِبار فُقهاء الحنفية قد خالفوا رأي أبي حنيفة في هذا المجال ، وقبلوا بوُجود دار ثالثة (إضافة إلى دار الإسلام ودار الحرب) وتُسمىٰ (دار المُوادعة) .

ومن هؤلاء الإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي يقول في هذا المجال : « المعتبر في حكم الدار هو السُلطان والمنعة في ظُهور الحكم ، فإن كان الحكم حكم موادعين بظُهورهم على الأخرىٰ كانت الدار دار مُوادعة ، وإن كان الحكم حكم سُلطان آخر في الدار الأُخرىٰ فليس لواحد من أهل الدار حكم المُوادعة »[٣] .

والمقصود هُنا أنه في حال تبعية السُلطة التي وقعت العهد مع المُسلمين لحاكم آخر من حيث نظامها السياسي ، فإن مثل هذا العهد لا يُعتبر قائماً إلاَّ إذا كانت هذه السُلطة بوسعها أن تستقل بالرأي تجاه الحاكم الذي كانت تتبع له ، وإلاَّ لا يكون العهد نافذاً تجاه أي منهما .

وبما أن المُسلمين لم يكونوا يوقعون عُهوداً دائمة ، بل لمدة تتراوح بين أربعة أشهر وعشر سنوات ، لذا فإن الوضع الشرعي لدار العهد كان وضعاً مُؤقتاً ، لأن هذه الدار كانت غالباً ما تُصبح جزءاً من دار الإسلام نتيجة لدُخول حُكامها وأغلبية سُكانها أو جميعهم في دين الإسلام . وإذا انتهت مدة العهد بدون أن تُصبح هذه الدار جزءاً من دار الإسلام ، كانت تعُود (دار حرب) ، وكذلك الحال أيضاً إذا خالفت شُروط العهد قبل انتهاء مدته ، ولكن يُشترط في هذه الحالة أن تقوم دار الإسلام بنبذ العهد (أي نقضه من جانب واحد) وإخطار المُعاهدين بذلك ، حسب التفصيلات التي سنذكرها في الفصل التالي الخاص بأحكام (المُعاهدات في الإسلام) .

الفرع الثالث : سُكان دار العهد

يتكون سُكان دار العهد من فئتين أساسيتين :

آ) **المُسلمون**: سواء كان هؤلاء من سُكانها الأُصليين الذين اعتنقوا الإسلام، أو من سُكان دار الإسلام الذين استقروا في دار العهد، ويتبع هؤلاء من حيث الحكم سُكان دار الإسلام من المُسلمين.

ب) **المُعاهدون**: وهُم سُكان دار العهد الذين آثروا الحِفاظ على ديانتهم الأُصلية، وكان هؤلاء يتمتعون بحرياتهم الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الكاملة، ولكن ضمن القُيود التي تراضوا عليها مع المُسلمين في عهد المُوادعة الذي عقدوه معهم.

ورغبة في إعطاء فكرة عن مضمون عُهود المُوادعة، وعن الحُقوق والضمانات التي يعترف بها المُسلمون للمُعاهدين عبر هذه العُهود، نثبت فيما يلي نص العهد الذي وقّعه خالد بن الوليد رضي الله عنه لأهل «الحيرة» المسيحيين في عهد الخليفة أبي بكر حيث يقول: «هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل الحيرة: بسم الله الرحمن الرحيم. إن خليفة رسول الله ﷺ أبا بكر الصديق رضي الله عنه أمرني أن أسير بعد منصرفي من أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والعجم، أدعوهم إلى الله جلّ ثناؤه، وإلى رسوله عليه السلام، وأبشّرهم بالجنة وأُنذرهم من النار فإن أجابوا فلهم ما للمُسلمين وعليهم ما على المُسلمين. وإني انتهيت إلى الحيرة فخرج إليَّ إياس بن قبيصة الطائي في أُناس من أهل الحيرة ومن رؤسائهم، وإني دعوتهم إلى الله ورسوله فأبوا أن يُجيبوا ففرضت عليهم الجزية أو الحرب فقالوا: لا حاجة لنا بحربك ولكن صالِحْنا على ما صالحتَ عليه غيرنا من أهل الكتاب في إعطاء الجزية. وإني نظرتُ في عدّتهم فوجدتُ سبعة آلاف رجل ثم ميّزتهم فوجدت من كانت به زمانة ـــ أي عاهة ـــ ألف رجل فأخرجتهم من العدّة، فصار من وقعت عليهم الجزية ستة آلاف فصالحوني على ستين ألفاً. وشرطتُ عليهم عهد الله وميثاقه الذي أخذ عن أهل التوراة والإنجيل ألاّ يُخالِفوا ولا يعينوا أحداً من الكفّار على مُسلم من العرب ولا من العجم، ولا يدلّوهم على عورات المُسلمين. عليهم بذلك عهد الله وميثاقه الذي أخذه أشد ما أخذه على نبي من عهد أو ميثاق أو ذمة، فإن خالفوا فلا ذمة لهم ولا أمان، وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدّوه إلى المُسلمين فلهم ما للمُعاهد وعلينا المنع لهم، فإن فتح الله علينا فهم على ذمتهم لهم بذلك عهد الله وميثاقه أشد ما أخذ على نبي من عهد أو ميثاق وعليهم مثل ذلك لا يُخالفون، فإن غلبوا هم في سعة يسعهم ما وسع أهل الذمة ولا يحلّ فيما أُمروا به أن يُخالفوا. وجعلتُ لهم أيّما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طُرِحتْ جزيته وعِيلَ من بيت مال المُسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام ـــ أي إلى دار الحرب ـــ فليس على المُسلمين النفقة على عيالهم. وأيما عبد

من عبيدهم أسلم أُقيم في أسواق المُسلمين فبيع بأعلىٰ ما يقدر عليهم في غير الوكس وتعجيل دفع ثمنه إلى صاحبه.

ولهم كل ما لبسوا من الزي إلاَّ زي الحرب من غير أن يتشبهوا بالمُسلمين في لباسهم، وأيما رجل منهم وجد عليه شيء من زي الحرب سُئل عن لبسه ذلك، فإن جاء منه بمخرج وإلاَّ عُوقب بقدر ما عليه من زي الحرب.

وشرطتُ عليهم جباية ما صالحتهم عليه حتىٰ يُؤدّوه إلى بيت مال المُسلمين عمّا لهم منهم، فإن طلبوا عوناً من المُسلمين أُعينوا به، ومؤونة العون من بيت مال المُسلمين»[٤].

الفصل الثاني

المُعاهدات في الإسلام

إن كلمة «مُعاهدة» في اللغة العربية مُشتقة من كلمة «عَهْدٌ» والعهد هو «الميثاق المُؤكّد بنيّة الوفاء له».

وبالرغم من أن بعض الفُقهاء يرىٰ ــ ومعه الحق في ذلك ــ أنّ «العهد» هو «العقد» لأن «كل ما بين العِباد من المواثيق هو عهد»[٥] فإننا نرىٰ، لأسباب منهجية على الأقل، تمييز «العهد» عن «العقد»، وذلك بإعطاء شيء من السمو والجلال للأول عن الثاني، لأن كل «اتفاق» في رأينا هو «عقد»، ولكن ليس كل «عقد» يُعتبر «عهداً»، لأن العهد ــ كما ألمحنا أعلاه ــ هو العقد المُوثق بنية الوفاء له بشكل أكيد، سواء اتخذ التوثيق شكل الكتابة، أو إرفاقه باليمين، أو بأية شكلية مُعينة تُفيد إعطاء التقيد به واحترامه قُدسية خاصة.

وكما ميزنا بين «العقد» و «العهد» لأسباب منهجية يجب أن نُميز كذلك بين «العهد» و «المُعاهدة» لأسباب موضوعية، لأن العلاقة بين هذين التعبيرين (أي العهد والمُعاهدة) ليست علاقة ترادف تام وإنما هي علاقة شامل ومشمول، حيث أن كلمة «عهد» أوسع مدلولاً من كلمة «مُعاهدة» بشكل يُمكن به القول إن كل مُعاهدة هي عهد والعكس ليس صحيحاً[٦].

ولشرح هذه النقطة بشكل أكثر تفصيلاً نقول إن العهد ــ بالمعنىٰ الإسلامي ــ هو العقد المُوثق بالكتابة أو اليمين بشكل يُعطي الوفاء به أهمية مُعينة، كائناً من كان الطرف الثاني في علاقة الالتزام بالوفاء به، وهكذا يُمكن للعهد أن يكون بين شخصين عاديين مثل «عهد الأمان» الذي كان يُعطيه المُسلم، أي مُسلم، لمن استأمنه من غير المُسلمين، وقد يُعطىٰ من فرد إلى جماعة كعهد الأمان الذي كان يمنحه الخليفة أو الأمير المُسلم إلى سُكان إقليم أو مدينة بكاملهم، وقد يُعطىٰ من جماعة إلى فرد مثل «عهد الحماية» الذي كانت القبيلة تمنحه لكل من يطلب اللجوء إليها من أبناء القبائل الأُخرىٰ، وقد يكون أخيراً بين جماعة وجماعة ثانية.

وأما «المُعاهدة» فمعناها اللغوي الدُخول في «عهد» مع طرف آخر أو أطراف آخرين، ولكن معناها القانوني هو أدق إذ أن «العهد» لا يصح أو يُعتبر «مُعاهدة» إلاّ إذا تحققت فيه

بعض الشُروط من حيث طرفاه وموضوعه :

١) **فمن حيث الطرفين** : يجب أن يكون كل منهما « جماعة ذات صفة دولية » لكي تكون هُناك مُعاهدة ، فإذا كان أحد الطرفين فرداً عادياً ، أو كان جماعة غير مُعترف لها بالصفة الدولية ، نكون أمام « عهد » لا « مُعاهدة » .

٢) **ومن حيث الموضوع** : يجب أن يكون موضوع العهد حكم علاقة دولية مُعينة ذات طابع قانوني لكي تنطبق عليه تسمية « مُعاهدة » وإلاّ كان مُجرد « عقد » أو « عهد » بحسب الحال(٧) .

وبعد كل ما ذكرناه بوسعنا الخُروج بتعريف مقبول للمُعاهدة في الشريعة الإسلامية وهو : « المُعاهدة اتفاق تعقده دار الإسلام مع جماعة مُعينة من غير المُسلمين لتنظيم علاقة قانونية ذات طابع دولي فيما بينهما ، وبشكل لا يُخالف قواعد الشريعة الإسلامية »(٨) .

وهكذا ، فالمُعاهدة ــ كما يظهر من التعريف ــ هي « اتفاق » ، والاتفاق يستلزم التقاء إرادتين ، ومن هُنا فإن الأعمال الصادرة عن دار الإسلام بشكل وحيد الطرف لا تُشكل (مُعاهدات) وإن استفاد منها طرف آخر : فأمر الخليفة لأحد ولاة الأقاليم الإسلامية بالانسحاب من إقليم ما لا يُشكل مُعاهدة مع سكان هذا الإقليم الذي تمّ الانسحاب منه ، وكذلك كل عمل مُشابه .

كما أن المُعاهدة ، في المفهوم الإسلامي ، يجب أن تكون دار الإسلام أحد طرفيها ، بينما تكون جماعة من غير المُسلمين طرفها الآخر ، وعلى هذا فإن الاتفاقات التي ترتبط بها طائفتان مُسلمتان لا تُعتبر ضمن هذا المنظور من قبيل المُعاهدات لأنه لا يوجد عُنصر أجنبي فيها .

والحكم نفسه ينطبق على الاتفاقات التي يتم توقيعها بين جماعات غير إسلامية فإنها لا تُعتبر في المنظور الإسلامي مُعاهدات ، لأنها لا تحوي أي عُنصر إسلامي ، وإن كانت تُشكل مُعاهدات بالنسبة لأطرافها .

وأخيراً فإن المُعاهدة يجب أن تحكم علاقة قانونية ذات طابع دولي لكي تستحق هذه التسمية ، لأن الاتفاقات التي تدور حول مسائل هامشية أو قليلة الأهمية لا تُشكل مُعاهدات حتىٰ إذا كانت تحوي عُنصراً دولياً .

***

وبعد أن حررنا مفهوم «المُعاهدة» في الإسلام عن التعبيرات الأُخرىٰ التي تتصل به أو تتشابه معه، سننتقل الآن لبحث (المُعاهدات في الإسلام) بشكل تعمقي وذلك ضمن ستة عناوين رئيسية:

١ ــ أنواع المُعاهدات في الإسلام.
٢ ــ كيفية عقد المُعاهدات في الإسلام.
٣ ــ شروط المُعاهدات في الإسلام.
٤ ــ الأثر القانوني للمُعاهدات في الإسلام.
٥ ــ انقضاء المُعاهدات في الإسلام.
٦ ــ نماذج عن نُصوص المُعاهدات في الإسلام.

الفرع الأول: أنواع المُعاهدات في الإسلام

عرف العرب في الجاهلية «العُهود» بشكل عام وسمّوها «إيلافاً» أو «حلفاً»، ومن ذلك «إيلافِ قُريش»، و«حلف الفُضول» و«حلف المطيبين»... إلخ.

وكانت هذه العُهود أو الأحلاف على نوعين:

١ ــ المُساندة: وهي تنصب على مُساعدة كل قبيلة طرف في حلف للقبيلة الأُخرىٰ الطرف فيه عند الحاجة، مما يجعلها شبيهة بالأحلاف العسكرية في هذه الأيام.

٢ ــ المُوادعة: وهي وفاق صلح وسلام يتعهد فيه كل طرف بالكف عن أية أعمال ذات طابع عدواني تجاه الأطراف الأُخرىٰ(٩). وهي تُشبه «اتفاقيات الهُدنة» المُعاصرة إذا كانت مُؤقتة، و«مُعاهدات الصُلح» إذا كانت دائمة، علماً بأن العرب نادراً ما كانوا يقبلون بعقد «مُوادعات» تزيد مدتها عن عشر سنوات.

وبالرغم من أنه لم يكن هُناك أي تمييز واضح بين (القانون الداخلي) و(القانون الدولي) لدىٰ العرب قبل الإسلام فإننا نعتقد بأنه من قبيل التجاوز اعتبار مثل هذه «العُهود» و«الأحلاف» بمثابة «مُعاهدات» بسبب انعدام وجود العُنصر الأجنبي الخارجي فيها.

وأما الإسلام فقد عرف «مُعاهدات» حقيقية، حتىٰ بمُوجب المعايير المُعاصرة، وذلك في مجال تنظيم العلاقات بين «دار الإسلام» من جهة، و«دار العهد» من جهة ثانية.

وليس معنىٰ هذا أن المُعاهدات الإسلامية قد اقتصرت مُهمتها على تنظيم العلاقات بين «دار الإسلام» و«دار العهد» حيث تم عقد مُعاهدات في بعض الأحيان من نوع «المُهادنات» بين «دار الإسلام» و«دار الحرب».

وإذا انتقلنا من مفهوم « المُعاهدات » إلى مفهوم أعم منها وهو « العُهود » بوسعنا القول إن جملة العُهود التي عقدها المُسلمون مع غيرهم يُمكن ردها ، مهما اختلفت التسميات التي حملتها ، إلى ثلاثة أنواع هي : عهد الأمان ، وعهد الذمة ، وعهد الصلح .

آ) **عهد الأمان** : هو عهد مُؤقت لا تزيد مدته في العادة عن سنة واحدة يعقده المُسلمون مع أحد الحربيين (أي مواطني العدو) أو عدد محدود منهم ، ويُسمىٰ هؤلاء بعد حُصولهم على « الأمان » باسم « المستأمنين » ، حتى إذا انتهىٰ مفعول العهد الممنوح لهم عادوا « حربيين » . وعهد الأمان كان في المفهوم الإسلامي بمثابة المُعاهدة حتىٰ إذا كان المُستفيد منه فرداً واحداً ، وهذا يتنافىٰ مع قانون المُعاهدات الحالي .

ب) **عهد الذمّة** : وهو نوع من العُهود كان يتم عقده بين قادة جُيوش الفتح وبين سُكان البلاد المفتوحة حرباً الذين اختاروا البقاء على ديانتهم الأصلية مع دفع الجزية . وعهد الذمّة دائم المفعول لأنه ينتقل آلياً من الأب الذمّي إلى ابنه فحفيده .... وبمُجرد توقيع هذا العهد يُصبح الذمّيون مواطنين في دار الإسلام وتُطبق عليهم قواعد القانون الإسلامي الداخلي لا الدولي كما سبق أن أوضحنا في مكان سابق من هذه الدراسة .

جـ) **عهد الصُلح** . هو « مُعاهدة » بكل ما في الكلمة من معنىٰ ، حتىٰ في معايير القانون الدولي المُعاصر ، وطرفاها هُما « دار الإسلام » من جهة ، و « دار العهد » أو « دار الحرب » من جهة ثانية .

وإذا كان « عهد الأمان » عهداً مُؤقتاً بالضرورة ، و « عهد لذمّة » عهداً دائماً ، فإن « عهد الصلح » يُمكن أن يكون مُؤقتاً أو دائماً بحسب الحال ، وإن كان المُسلمون الأوائل لا يميلون إلى الارتباط بعُهود صلح تزيد مدتها عن عشر سنوات تقليداً لصلح الحُديبية الذي عقده الرسول ﷺ مع مُشركي قُريش وكانت مدته كذلك .

ويستخدم أغلب فُقهاء العلاقات الدولية في الإسلام تعبيري « مُوادعة » و « مُهادنـة » كمُرادفين لتعبير « عهد الصلح »[١٠] ، ولكننا نرىٰ وجوب التفريق بين هذه التعابير الثلاثة ولو لأسباب منهجية محضة ، وإننا نقترح في هذا المجال اعتبار « عهد الصلح » تسمية عامة تشمل كل ما يخرج عن « عهد الأمان » و « عهد الذمة » معاً .

وتوخياً للمزيد من الدقة والوضوح نقترح النظر إلى « عهد الصلح » على أساس أنه يشمل نوعين من العُهود :

آ) **المُهادنـة** : وهي مُعاهدة تعقدها دار الإسلام مع دار الحرب وتتضمن « مُصالحة أهـل الحرب على ترك القتال مدة مُؤقتة بِعَوض أو غيره سواء منهم من يقر على دينه أو من لم

يقر »[١١]. ونجد هذا التعريف نفسه تقريباً لدىٰ ابن قدامة حيث يقول: «أن يُعقد لأهل الحرب عقداً على ترك القتال مدة بعوض وبغير عوض »[١٢].

ب) **المُوادعة**: وهي نوع من مُعاهدة السلام وعدم الاعتداء، تعقدها دار الإسلام مع **دار العهد** لمدة قد تكون مُؤقتة وقد تكون مُطلقة بدون تحديد مدة.

ومن هُنا يتبين لنا أنه هُناك فرقان بين (المُهادنة) و(المُوادعة):

ــ الأول يكمن في أن المُهادنة مُؤقتة بينما المُوادعة قد تكون مُؤقتة أو دائمة.

ــ والثاني يتلخص في أن (المُهادنة) تُعقد مع (دار الحرب) وأما المُوادعة فيُمكن أن تكون مع دار العهد.

الفرع الثاني: كيفية عقد المُعاهدات في الإسلام

يمر عقد المُعاهدات الإسلامية، كحالة المُعاهدات المُعاصرة، بثلاث مراحل هي التالية: التفاوض ــ التحرير والتوقيع ــ التصديق.

أولاً ــ مرحلة التفاوض: حين كانت جُيوش الفتح الإسلامي تقترب من أي مدينة كانت خارج حُدود دار الإسلام كان أمير هذه الجُيوش، كما سبق أن ذكرنا، يُرسل إلى ملك أو والي تلك المدينة رسالة خطية أو شفوية يطرح عليه فيها الخيار الثُلاثي المعروف: الإسلام أو الجزية أو القتال.

وفي غالب الأحيان كان ولاة الأمر يرضون الدُخول في الإسلام، وفي أحيان أُخرىٰ كانوا يختارون البقاء على دينهم ودفع الجزية أو ما يُقابلها ــ وهو الخراج ــ وفق شُروط وضمانات يطلبونها من المُسلمين، وعندها كانت تقوم مُفاوضات بين الطرفين عن طريق الرسائل أو باجتماع مندوبين مُفوضين من كل جانب للتباحث في هذه الشُروط والضمانات، فإذا نجحت هذه المُفاوضات انتهت إلى عقد عهد (مُعاهدة) بين الطرفين، وإذا لم تنجح احتكم الطرفان إلى السلاح.

وقد يكون المُفاوض الأمير ــ أي قائد الجيش نفسه ــ وقد يكون من ينتدبه الأمير لهذه المُهمة، ونادراً ما يكون الخليفة الذي لا يرأس المُفاوضات عادة إلاَّ لما يكون موضوع المُعاهدة هاماً جداً، وفي هذا يقول القلقشندي[١٣]: «فإن كان المعقود عليه إقليماً كالهند والروم ونحوهما، أو مُهادنة الكفار مُطلقاً فلا يصح العقد فيه إلاَّ من الإمام الأعظم، أو من نائبه العام المُفوض إليه التحدث في جميع شُؤون المملكة، وإن كان على بعض القُرىٰ والأطراف فلآحاد الولاة المُجاورين عقد الصلح معهم».

وقد يحدث أن يضع الطرف الآخر (غير المُسلم) بُنود المُعاهدة وشُروطها ويُرسلها إلى الوالي المُسلم ، وتكون هذه البُنود خطيرة إلى درجة تتجاوز صلاحيات الوالي المحلّي ، فيقوم هذا عندئذ بالرُجوع إلى الخليفة واستشارته في الأمر ، وعلى ضوء جواب الخليفة يتم عقد العهد أو العُدول عن ذلك .

وهذا ما حدث عندما قدم « سياه الأسوي » زعيم مدينة السوس التي كان يُحاصرها أبو مُوسىٰ الأشعري ، رسالة إلى هذا الأخير يقول فيها : « إننا قد أحببنا الدُخول معكم في دينكم على أن نُقاتل عدوكم من العجم معكم ، وعلى أنه إذا وقع بينكم اختلاف لم نُقاتل بعضكم مع بعض . وعلى هذا إذا قَاتَلنَا العرب منعتمونا منهم وأعنتمونا عليهم ، وعلى أن ننزل بحيث شئنا من البُلدان ونكون فيمن شئنا منكم ، وعلى أن نلحق بشرف العطاء ويُعقد لنا بذلك الأمير الذي بعثكم »[١٤] ، فأرسل أبو مُوسىٰ هذه الشُروط إلى عمر بن الخطاب فقبلها وعاهدهم على ذلك . وقد تطول المُفاوضات وقد تقصر بحسب الظُروف التي تُصاحبها ، فإذا انتهت إلى اتفاق قام الطرفان بصياغة بنوده وتحرير « عهد » بينهما بذلك ، وإلاّ انفضت المُفاوضات وعاد الطرفان للاحتكام إلى القتال .

ثانياً ـ التحرير والتوقيع : بالرغم من أنَّ العُهود يُمكن أن تنعقد شفوياً وخطياً فإن المُعاهدات لا يجوز أن تكون إلاَّ مكتوبة . ويقول الإمام السرخسي في ذلك : « وإذا توادع المُسلمون والمُشركون سنين عديدة فإنه ينبغي عليهم أن يكتبوا بذلك كتاباً لأن هذا عقد يمتد ، والكتاب في مثله مأمور شرعاً »[١٥] .

ومن المعروف أن المُعاهدات المُعاصرة تتألف كل منها في العادة من ثلاثة أجزاء : الديباجة أو المُقدمة ـ النص أو المتن ـ الأحكام الختامية .

ويُمكن أن نجد هذه الأجزاء الثلاثة في المُعاهدات الإسلامية أيضاً وذلك على الشكل التالي :

١ ـ **الديباجة :** وتبدأ عادة بسم الله وتضم أسماء أطراف المُعاهدة ومُمثليهم في التفاوض وتاريخ المُعاهدة .

٢ ـ **النص :** وهو يحوي أحكام المُعاهدة وموضوعها الأساسي في عِبارات قصيرة وبدون أي تقسيم أو ترقيم كما هو الحال في المُعاهدات المُعاصرة .

٣ ـ **الأحكام الختامية :** وتتعرض لإثبات أسماء الشُهود وأختامهم وإمضاءاتهم بالإضافة لتواقيع الأطراف أو مُمثليهم وأختامهم وبعض العِبارات التي تُفيد التشديد على الوفاء ، كأن يُشهد الطرفان الله سُبحانه وتعالىٰ على ما اتفقا في شأنه .

ويقول القلقشندي في ذلك: «واعلم أنه قد جرت العادة أنه إذا كُتبت الهدنةُ كُتب قرينها يمين يحلف بها السُلطان أو نائبه القائم بعقد الهدنة على التوفية بفُصولها وشُروطها ويمين يحلف عليها القائم عن الملك الكافر بعقد الهدنة، ممن يأذن له في عقدها عنه بكتاب يصدر عنه بذلك، أو تجهز نسخها إلى الملك الكافر ليحلف عليها، ويكتب بخطه بذلك، وتُعادُ إلى الأبواب السُلطانية»(١٦).

وقد ينص في الأحكام الختامية على عدد نسخ المُعاهدة ومكان حفظها، كما حدث في المُعاهدة المُوقعة بين صمصام الدولة البويهي وأحد ولاة الرُوم حيث تقول آخر فقرة فيها: «وقد كُتب هذا الكتاب على ثلاث نسخ مُتساويات، خُلّدت اثنتان منها بدواوين مدينة السلام، وسُلّمت الثالثة إلى وردس بن بينير ملك الرُوم وأخيه وابنه المذكورين معه فيه»(١٧).

ثالثاً ــ التصديق: التصديق **Ratification** في قانون المُعاهدات الحديث هو «عملية قَبول الالتزام بالمُعاهدة رسمياً من قِبل السُلطة التي تملك هذا الحق في دستور الدولة المعنية»(١٨). وإذا طبقنا هذا التعريف على المُعاهدات الإسلامية نستنتج أن عملية التصديق لم تكن دوماً موجودة، حيث لم يكن لها لُزوم إلاّ في حالة المُعاهدات التي يرتبط بها والٍ من ولاة الأطراف المُسلمين بدون أن يحمل تفويضاً من قِبل الخليفة بالتوقيع على المُعاهدة والبدء بتنفيذها مُباشرة.

وبكلمة أُخرىٰ فإن عملية التصديق في المُعاهدات الإسلامية لا مكان لها إلاّ بالنسبة للمُعاهدات الهامة التي يتفاوض في شأنها أحد الولاة بدون أن يستطيع البدء في تنفيذها إلاّ بعد استشارة الخليفة. والسُلطة المُختصة بالتصديق في هذه الحالة هو الخليفة بالذات أو الوزير الذي يقوم بمهام «وزارة التفويض»(١٩) إذا كان الخليفة قد فوضه بذلك.

ونحن لا نُشارك بعض الكتّاب المُعاصرين(٢٠) الرأي القائل إن عملية التصديق لا تتم إلاّ بعد مُشاورة «أهل الحل والعقد»، وموافقتهم على المُعاهدة، لأن هؤلاء كانوا بمثابة «مجلس شُورىٰ»، ولكنه مجلس خاص لا يتمتع بأي صفة رسمية، والتصديق بما أنه عملية رسمية **Solennelle** لذا لا يصح إسناده إلى جماعة غير رسمية مثل جماعة «أهل الحل والعقد»، وهذا بالطبع لا يقف حجر عثرة دون أن يستشير الخليفة أفراد هذه الجماعة قبل أن يُصدق المُعاهدة إذا شاء.

والمثال على تصديق المُعاهدة هذه الفقرات المُستقاة من مُعاهدة الهدنة المُوقعة بين صمصام الدولة البويهي بأمر الخليفة العباسي «الطائع لله» و«سفلاروس» أحد مُلوك الروم عام ٣٧٦ هـ: «فأنهينا إلى مولانا أمير المُؤمنين الطائع لله ما سألتَ والتمستَ وضمنتَ

وشرطتَ واشترطتَ من ذلك كله، واستأذنّاهُ في قبوله منك، وإيقاع المُعاهدة عليه معك، فأذِنَ ـــ أدام الله تمكينه ـــ لنا فيه، وأمرنا بأن نحكمه ونمضيه، لما فيه من انتظام الأُمور وحياطة الثغور وصلاح المُسلمين والتنفيس عن المأسورين. فأمضيناه على شرائطه وتراضينا جميعاً به وعاقدناك عليه، وحلفتَ لنا باليمين المُؤكدة التي يحلف أهل شريعتك بها ويتحرجّون من الحنث فيها على الوفاء به، وأشهدنا على نُفوسنا وأشهدتَ على نفسك الله جلَّ ثناؤه وملائكته المُقربين وأنبياءه المُرسلين .... »[٢١].

****

الفرع الثالث: شروط صحة انعقاد المُعاهدات في الإسلام

يجب أولاً وقبل كل شيء أن نُقرر حقيقة شرعية أساسية في هذا المجال، وهي أن عقد المُعاهدات بجميع أنواعها هو أمر جائز في الإسلام نُزولاً عند حكم الآية الكريمة: ﴿**براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المُشركين**﴾[٢٢].

ولكن إذا كان عقد المُعاهدات مشروعاً في الإسلام فذلك لا يعني أن هذه المشروعية تنسحب على جميع أنواع المُعاهدات مهما كان موضوعها وكائناً من كان عاقدوها، لأن هُناك طائفة من المُعاهدات يقع انعقادها باطلاً من وجهة النظر الإسلامية، وتكون بالتالي مُجردة من أي أثر شرعي حتىٰ في حالة كونها صحيحة من وجهة نظر الطرف الآخر في المُعاهدة.

ولكي تقع المُعاهدة صحيحة في الإسلام ينبغي أن تتوافر فيها فئتان من الشُروط: الفئة الأُولىٰ تتعلق بشخص المُفاوض، والفئة الثانية تتعلق بموضوع المُعاهدة نفسها. وسنتكلم عن كل من هاتين الفئتين في مبحث مُستقل.

المبحث الأول: الشُروط التي تتعلق بشخص المُفاوض

يجب أن تتوافر في الشخص الذي يقود المُفاوضات من الجانب الإسلامي أربعة شُروط:

١) **صحة التفويض**: يجب أن يكون الشخص الذي يعقد المُعاهدة الخليفة أو الأمير (قائد الجيش) أو الوالي أو وزيراً من وزراء التفويض[٢٣]. وإذا كان المُفاوض شخصاً غير هؤلاء فيجب أن يكون مُزوداً من قِبل الخليفة بتفويض خطي أو شفوي يسمح له بذلك.

وإذا قام شخص غير مُفوض شرعاً بإجراء مُفاوضات باسم «دار الإسلام» مع دولة أُخرىٰ أو

شعب آخر، وتمّ استناداً إلى ذلك توقيع مُعاهدة بين الطرفين فإن هذه المُعاهدة تقع باطلة لعدم صحة التفويض وذلك حسب رأي فُقهاء الشافعية والحنبلية.

ويقول ابن قدامة الحنبلي في ذلك: «ولا يجوز عقد الهدنة ولا الذمة إلاّ من الإمام العام أو نائبه لأنه عقد مع جملة الكفار، وليس ذلك بغيره، ولأنه يتعلق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة، ولأن تجويزه من غير الإمام يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية أو إلى تلك الناحية، وفيه افتئات على الإمام فإن هادنهم غير الإمام أو نائبه لم يصح»[٢٤].

وأما فُقهاء بقية المذاهب فيتركون الرأي في ذلك إلى الإمام، إن شاء أمضاها (صدَّق عليها) وإن شاء أبطلها.

ومما يقوله سحنون المالكي في هذا المجال: «إنَّ من افتأتَ على الإمام فعقد عهداً بلا ضرورة من آحاد الناس وجماعتهم وقُواد الجُيوش، فإن العقد يُرَدُّ إلى رأي الإمام، فإن كان صحيحاً مضىٰ»[٢٥].

ونجد الأمر نفسه في الفقه الحنفي حيث يقول صاحب «الفتاوىٰ الهندية» في هذا المجال: «ولو أنَّ مُسلماً وادع أهل الحرب سنة على ألف دينار جازت موادعته، فإن لم يعلم الإمام بذلك حتىٰ مضت مُوادعته أخذ المال وجعله في بيت المال، وإن علم بموادعته قبل مُضي السنة فإنه ينظر إن كانت المصلحة في إمضائها أمضاها، وإن رأىٰ المصلحة في إبطالها ردّ المال إليهم ثم نبذ إليهم وقاتلهم»[٢٦].

وإذا تبنيّنا هذا الرأي الأخير يُصبح بوسعنا القول، ضمن مُفردات اللغة القانونية المُعاصرة، إن المُعاهدات الإسلامية التي يعقدها أشخاص غير مُفوضين بعقدها تقع باطلة «بُطلاناً نسبياً **Nullité Relative**»، وليس «بُطلاناً مُطلقاً **Nullité Absolue**»، أي أنها تكون «قابلة للإبطال **Annulable**» من الجانب الإسلامي، حيث يحق لرئيس هذا الجانب (الخليفة) إمضاؤها أو إبطالها، فإذا أمضاها وقعت صحيحة مُنذ تاريخ عقدها نُزولاً عند حكم القاعدة الفقهية القائلة: «الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة»، وإذا أبطلها يُعلم الطرف الآخر بإبطالها وتُصبح غير نافذة بعد ذلك التاريخ.

٢) **الأهلية**: وهي تتضمن سلامة العقل والتمييز، فإذا وقع التفاوض والتعاقد من قِبل مجنون أو سفيه أو مخمور أو صبي غير مُميز فإن المُعاهدة لا تنعقد.

ولكن الفُقهاء أجازوا استثناء، في حالات منح الأمان للحربيين عُهود الأمان التي يمنحها الولد والأنثىٰ والعبد، كما مرّ معنا في مكان سابق من هذه الدراسة.

٣) **الرضىٰ**: إذ من غير المُتصور أن يتحقق أثر المُعاهدة بالإكراه[٢٧]، وعلى هذا فإكراه

طرف لآخر بشكل مادي على القبول بالمُعاهدة عن طريق القُوة والقهر يُسبب فساد هذه المُعاهدة وبطلانها بطلاناً مُطلقاً، سواء وقع الإكراه على إرادة الجانب الإسلامي أو على إرادة الطرف الآخر في المُعاهدة.

٤) **الإسلام**: وهو شرط لا بُدّ منه في رأينا، وإن أُغفل الإشارة إليه أغلب من كَتب في هذا الموضوع. وأهمية هذا الشرط تكمن في خُطورة الآثار التي يُمكن أن تُلقيها المُعاهدة على عاتق «دار الإسلام»، ولذا لا تصح المُفاوضات على تحديد شُروط هذه المُعاهدة إلاّ إذا قام بها شخص مُسلم. وإذا كُنا اشترطنا أن يكون القائم بالمُفاوضات مُسلماً فهذا لا يمنع من أن يصطحب معه إلى مكان المُفاوضات نفراً من غير المُسلمين كمُستشارين فنيين له، ولكن بشرط ألاّ يقوم هؤلاء بالتفاوض مُباشرة باسم (دار الإسلام).

المبحث الثاني: الشُروط التي تتعلق بموضوع المُعاهدة

وهي أربعة شُروط أيضاً: ثلاثة مُتفق عليها، وواحد مُنازع فيه، وتفصيلها كما يلي:

١ ــ **ألاّ تُخالف المُعاهدة حكماً من الأحكام الشرعية**: لكي تنعقد المُعاهدة بشكل صحيح يجب ألاّ تُخالف أي حُكم قطعي وارد في القرآن الكريم، وذلك نُزولاً عند حكم الحديث الشريف: «**من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل**»[٢٨].

وليس من الواجب بالضرورة أن تكون الشُروط التي تحويها المُعاهدات الإسلامية واردة في كتاب الله، ولكن يكفي في ذلك ألاّ تُخالف بشكل صريح أو ضمني واحداً من الأحكام القطعية الواردة في الكتاب. وقد عبَّر القلقشندي عن بعض هذه الشُروط التي يكون من شأنها إبطال المُعاهدات الإسلامية بالقول: «أن لا يكون في العقد شرط يأباه الإسلام، كما لو شُرط أن يُترك بأيديهم مال مُسلم، أو أن يُرد عليهم أسير مُسلم انفلت منهم، أو شُرط لهم على المُسلمين مال من غير خوف على المُسلمين، أو شُرط ردّ مُسلمة إليهم، فلا يصح العقد مع شيء من ذلك»[٢٩].

وتأسيساً على ذلك لا يجوز التعاقد مثلاً على التوقف عن نشر الدعوة الإسلامية، أو التعهد بالتخلي عن طائفة من المُسلمين، أو الالتزام بوقف أعمال الجهاد نهائياً وعدم التسلح أو الحِياد الدائم، أو أي عهد يقر الجور والظلم[٣٠]، وكذلك كل ما فيه استباحة للشخصية الإسلامية[٣١].

وكذلك لا يصح في مُعاهدة إسلامية أن يُخالف أحد شُروطها أو بُنودها حديثاً شريفاً مُسنداً إسناداً صحيحاً، لأن السُنّة الشريفة ــ كما هو معروف ــ هي مصدر أساسي من

مصادر التشريع الإسلامي . واستناداً لهذا المبدأ لا يجوز أن تتضمن مُعاهدة ما تكون (دار الإسلام) طرفاً فيها ظُلماً أو قهراً للمُعاهدين نُزولاً عند مُقتضىٰ الحديث الشريف : « **من ظلم مُعاهداً فأنا حجيجه يوم القيامة** » ، وهذا الالتزام الشرعي لا ينضمن فقط عدم ظُلم المُعاهدين وإنما عدم السماح بوُقوع الظُلم عليهم أيضاً ، ولهذا أفتىٰ أغلب فُقهاء المُسلمين بأنه : « إن شرطوا ــ أي ولاة الأمر في دار العهد ــ أن يُردّ عليهم من جاءنا ظُلماً منهم بطل الشرط ولم يجب الوفاء به »(٣٢) .

وتطبيقاً لهذا المبدأ الشرعي الذي انفرد به الإسلام يجب أن تتضمن المُعاهدة الإسلامية وجوب حكم الملك المُعاهد لشعبه بالعدل ، لأن العدل ركن من أركان الشريعة الإسلامية الغراء ، ولهذا فإن « الشُروط التي تُقبل في المُعاهدات هي الشُروط العادلة ، وكل شرط فيه ظُلم على الرعايا يكون باطلاً وفي موضع اللغو ويُبيح للمُسلمين التدخل لمنعه »(٣٣) .

وقد جاء في « المبسوط » للسرخسي الحكم التالي بهذا الخُصوص : « وإذا طلب ملك الذمة أن يُترك يحكم في أهل مملكته بما شاء من قتل أو صلب أو غيره ، مما لا يصح في دار الإسلام لم يُجب إلى ذلك ، **لأن التقرير على الظُلم مع إمكانية المنع حرام** ، ولأن الذمي ممن يلتزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المُعاملات فشرطه بخلاف مُوجب عقد الذمة باطل » .

هذا ومن البدهي أن جميع الشُروط التي لا تُخالف القرآن الكريم أو السُنّة المُطهرة ، هي شُروط صحيحة ينبغي على المُسلمين احترامها والتقيد بها نُزولاً عند منطوق الحديث الشريف : « **المُسلمون عند شُروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً** »(٣٤) .

٢ ــ أن يكون في عقد المُعاهدة مصلحة للمُسلمين: إن الغاية المقصودة من عقد المُعاهدة الإسلامية هي في المقام الأول تحقيق مصلحة الإسلام والمُسلمين سواء كان ذلك عن طريق « جلب المنفعة » لهم ، أو « درء المضرة » عنهم(٣٥) ، وفي هذا يقول القلقشندي ، في مجال ضرب الأمثلة على هذه الحالات : « أن يكون في المُسلمين ضعف ، أو في المال قلّة ، أو توقّع إسلامهم بسبب اختلاطهم بالمُسلمين ، أو طمع في قبولهم الجزية من غير قتال ، وإنفاق مال ، فإن لم تكن مصلحة فلا يُهادنون بل يُقاتلون حتىٰ يُسلموا أو يُؤدوا الجزية إن كانوا من أهليها »(٣٦) .

وقد أجمع الفُقهاء على عدم جواز عقد المُهادنة إلاّ إذا كان في ذلك مصلحة للمُسلمين(٣٧) ، ولكنهم اختلفوا في اشتراط بقاء المصلحة طيلة مدة المُعاهدة ، فجمهور الفُقهاء يكتفون باشتراط وجود المصلحة وقت عهد المُعاهدة فقط ، وأما السادة الحنفية فإنهم يتطلبون بقاء المصلحة ما دامت المُعاهدة باقية .

أما إذا لم يكن هُناك أية ضرورة أو مصلحة لدار الإسلام في عقد المُعاهدة ، وكان

المُسلمون في عزة ومنعة، فلا يجوز لهم عقد المُهادنة والصلح مع الأعداء[٣٨] تنفيذاً لمنطوق الآية الكريمة: ﴿فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم﴾[٣٩].

وأما إذا كان المُسلمون يشكون من ضعف بالمُقارنة مع قوة أعدائهم، واضطروا عندئذ لتوقيع مُعاهدة فيها شيء من الإذلال والمهانة لهم كاشتراط نزع أسلحتهم كلاً أو بعضاً، أو دفع مال من المُسلمين لأعدائهم، فهُناك خلاف حول شرعية مثل هذه المُعاهدة إسلامياً، حيث قال الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل إن ذلك غير جائز استناداً للآية الكريمة: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مُؤمنين﴾[٤٠]، بينما قال فريق آخر من الفُقهاء بجواز ذلك استناداً إلى نظرية أخف الضررين[٤١].

وقد جوّز الفُقهاء في هذا المجال بشكل خاص المُعاهدة التي يشتري فيها المُسلمون مُهادنة الأعداء بدفع مال لهم عند الضرورة[٤٢]، وذلك استناداً إلى منطوق الحديث الشريف: «**اجعل مالك دون نفسك، ونفسك دون دينك**»[٤٣].

وتُقدم لنا أحداث التاريخ الإسلامي عدة شواهد على قبول المُسلمين، في فترات ضعفهم، دفع أتاوات مالية إلى أعدائهم في سبيل مُهادنتهم، والمثال على ذلك المُعاهدة التي عقدها أحد ولاة المُوحدين مع «دون فرانده» صاحب قشتالة **Castille** بخُصوص مدينة «مرسية» الأندلسية، حيث تقول المُعاهدة على لسان الوالي المُسلم: «والتزمنا في هذا السلم للملك قشتالة المذكورة مكافأة عن وفاء عهده وصحة عقده مائة ألف دينار واحدة، وأربعين ألف دينار في كل من عامي هذا الصلح المقدم الوصف مُقسماً ذلك على ثلاثة أنجم في العام ليتقاضاها ثقاته ويوفى عينها على التمام والكمال»[٤٤].

ولكن إذا جاز في بعض الأحيان شراء مُهادنة العدو بالمال فإنه لا يجوز مُطلقاً شراء مُهادنته بالتنازل عن أي جزء من أراضي دار الإسلام، أو بالتساهل في نشر الدعوة الإسلامية، لأنه لا يُمكن تصور وجود أي مصلحة للمُسلمين في ذلك من جهة، ولأن هذا يُعرض هيبة الدولة الإسلامية وسيادتها للخطر من جهة ثانية، كما أنه لم يحدث أبداً أن رسول الله ﷺ، أو خُلفاؤه من بعده، تنازلوا عن إقليم أو بلد إسلامي مُقابل مُهادنة أو مُعاهدة من جهة ثالثة[٤٥].

٣ ـــ أن يكون موضوع المُعاهدة واضحاً بيّن المعالم: أي ألاّ يحوي موضوعها أي لبس أو غموض. ولكن يجب الاستدراك والقول إن هذا لا يعني حُكماً بطلان جميع المُعاهدات التي تحتوي على شيء من اللبس والغُموض، وخاصة حين يُمكن تلافي هذا الغُموض عبر تفسير المُعاهدة الغامضة وذلك تطبيقاً لقاعدة «إعمال الكلام خير من إهماله».

ولكن «الغُموض» يُمكن أن يُبطل المُعاهدة حسب أحكام الشريعة الإسلامية إذا كان

وجوده مُتعمداً عن سوء نية من قِبل أَحد طرفي المُعاهدة أو كليهما ، وفي هذا يتساوىٰ الغُموض مع « الْدَخْل » الذي تحدثت عنه الآية الكريمة : ﴿ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها﴾[٤٦] .

وبكلمة أُخرىٰ فإن « الغُموض » الذي يُصاحب بعض المُعاهدات لا يُمكن أن يُبطلها إلاَّ إذا صاحبه « دَخْل » ــ وهو العيب الخفي الذي يدخل الشيء فيُفسده[٤٧] ــ أو نوع من « التدليس » وسوء النية ، وأما إذا كان غُموضاً عفوياً أو تلقائياً فيُمكن للطرفين إزالته في عملية « تفسير مُشترك » أو « تعديل جزئي » فتبقىٰ المُعاهدة صحيحة في هذه الحالة من تاريخ انعقادها وليس من تاريخ تفسيرها أو تعديلها الجزئي .

٤ ــ **شرط تحديد المدة** : إذا كانت أغلبية فُقهاء المُسلمين مُتفقة حول الشُروط الثلاثة الآنفة الذكر كشروط لا بُدّ من مُراعاتها لكي تقع المُعاهدة صحيحة ، فإنَّ شرطاً رابعاً كان ولا يزال موضوعاً للمُنازعة فيه ، وهو وجوب تحديد مدة العهد لكي يقع صحيحاً .

والمقصود هُنا ليس « عهد الذمة » الذي هو في طبيعته عهد دائم ، ولا « عهد الأَمان » الذي هو ــ في المُقابل ــ عهد مُؤقت ، وإنما هو « المُوادعة » و « المُهادنة » ويجمعهما تعبير « عهد الصُلح » بشكلٍ عام .

وهكذا أجاز الإمام أبو حنيفة وأتباعه الصُلح الدائم في الإسلام نُزولاً عند حكم الآيتين الكريمتين : ﴿فإن اعتزلوكم فلم يُقاتلوكم وألقوا إليكم السَلَم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾[٤٨] ، ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾[٤٩] .

ونصّ المالكية على جواز إطلاق المدة على أن يكون إنهاؤها بيد الإمام في كل وقت[٥٠] ، بينما ذهب الحنابلة إلى أنه لا يجوز عقد مُعاهدات صُلح دائمة لأنَّ في هذا إبطالاً لواجب الجِهاد ومُبرراً للتقاعس عنه[٥١] ، وهكذا لو قال الإمام المُسلم للعدو المُشرك : « هادنتكم ما شئتم » لا يجوز ذلك منه ويقع العهد باطلاً .

ويذهب الشافعية إلى أن مدة المُعاهدة أو المُهادنة بين المُسلمين وغيرهم لا يجوز أن تزيد عن عشر سنوات ، وقد استدلوا على صحة رأيهم بأن صُلح الحُديبية كان مُؤقتاً بأجل هو عشر سنوات ، فإذا عُقدت المُعاهدة لمدة تزيد عن عشر سنوات بطُلت فيما زاد عن هذه السنوات العشر ولكن من الجائز للمُسلمين تجديدها بعقد آخر لمدة أقصاها عشر سنوات أيضاً إذا كانت هُناك حاجة لدىٰ المُسلمين إلى عقدها[٥٢] .

ويقول القلقشندي في شرح موقف الفقه الشافعي من ذلك : « أن لا تزيد مدة الهُدنة عن أربعة أشهر عند قُوة المُسلمين وأمنهم ولا يجوز أن تبلغ سنة بحال ، وفيما دون سنة وفوق أربعة

أشهر قولان للشافعي رضي الله عنه أصحهما أنه لا يجوز . أما إذا كان في المُسلمين ضعف وهُناك خوف فإنه تجوز المُهادنة إلى عشر سنين (......) ولا تجوز الزيادة عليها على الصحيح ، وفي وجه تجوز الزيادة على ذلك للمصلحة ، فلو أطلق المدة فالصحيح من مذهب الشافعي أنها فاسدة . وقيل إن كانت في حال ضعف المُسلمين حُملت على عشر سنين ، وإن كانت في حال القدرة فقد قيل تحمل على الأقل وهو أربعة أشهر ، وقيل على الأكثر وهو ما يُقارب السنة . ولو صرَّحَ بالزيادة على ما يجوز عقد الهُدنة عليه : فإن زاد على أربعة أشهر في حال القُوة أو على عشر سنين في حال الضعف صحّ في المدة المُعتبرة وبطل في الزايد . فإن احتيج إلى الزيادة على العشر (سنوات) عقد على عشر ثم عشر ثم عشر قبل تقضّي الأولىٰ »(٥٣) .

والحقيقة أن الخلاف بين الفُقهاء حول هذه النقطة ينبع من خلاف آخر بينهم وهو : هل الأصل في العلاقة بين دار الإسلام وغيرها علاقة السلم أم علاقة الحرب ؟ فالذين يرون أن أصل العلاقات بين دار الإسلام وغيرها هو علاقة السلم يُجيزون عقد المُوادعات والمُهادنات الدائمة توطيداً لهذا السلم ، والذين يرون ـــ على العكس ـــ أن أصل العلاقات بين دار الإسلام وغيرها هو الحرب لا يُجيزون ارتباط دار الإسلام مع غيرها بهدنة دائمة أو مُطلقة في الزمان لأن من شأن هذه الهُدنة تعطيل عملية الجهاد في المُستقبل وهذا لا يجوز شرعاً .

والذي نراه نحن شخصياً في هذا المجال هو أن مدة المُعاهدة الإسلامية يجب أن تتقرر بمقدار ضرورتها والحاجة إليها من قِبل المُسلمين ، وهذا ما يقودنا إلى الأخذ بشرط تحديد المدة ، أي جعل المُعاهدة مُؤقتة لا دائمة .

والذي يدعونا إلى الأخذ بهذا الشرط (أي أن تكون مدة المُعاهدة محدودة) عدة أُمور :

١) لقد أثبت التعامل الدولي أن كل مُعاهدة مُرتبطة بالظُروف التي أدّت إلى عقدها أو صاحبت عقدها ، وأنه لا يُمكن لأي مُعاهدة أن تدوم إلى الأبد حتىٰ إذا كانت نية الطرفين قد انصرفت إلى جعلها مُطلقة في الزمان ، وهذا ما يجعل المُعاهدة « مُؤقتة » بطبيعتها .

وقد أدرك فُقهاء المُسلمين الأوائل هذه الخاصية في المُعاهدات والمُهادنات فضمنوا تعريف المُعاهدة هذا الشرط : وهكذا نجد الشيباني يُعرف المُعاهدة بأنها « مُوادعة المُسلمين والمُشركين سنين معلومة »(٥٤) ، ويُعرفها البهوتي بأنها : « عقد الإمام أو نائبه على ترك القتال مدة معلومة ولو طالت بقدر الحاجة »(٥٥) ، وكذلك يُعرفها الرملي على أنها « عقد يتضمن مُصالحة أهل الحرب على ترك القِتال مدة بعوض وبغير عوض »(٥٦) .

٢) إن الصُلح الدائم يربط مصلحة المُسلمين المُستقبلية بجملة الظُروف التي أدّت إلى الارتباط

بالمُعاهدة في تاريخ عقدها ، وبذلك يُصادر جيل من المُسلمين على إرادة الأجيال التي تأتي بعده .

ومن الجدير بالذكر أنه يُمكن التوفيق بين هذين الرأيين المُتعارضين في مجال تحديد مدة المُعاهدة أو إطلاقها في الزمان ، عن طريق الأخذ بفكرة « المُعاهدات المُؤقتة والقابلة للتجديد » ، وذلك بتحديد مدة المُعاهدة في صلبها ـــ على ألاَّ تزيد عن عشر سنوات ـــ والنص على أن أحكامها تتجدد تلقائياً إلاَّ إذا أبلغ أحد الطرفين الآخر بعدم رغبته بالتجديد ، صراحة أو ضمناً ـــ وذلك عند انتهاء المدة أو قبل انتهائها بفترة قصيرة .

****

الفرع الرابع : الأثر القانوني للمُعاهدات في الإسلام

إن أهم أثر قانوني تخلقه المُعاهدة هو نُشوء علاقة قانونية دولية تتمثل في التزامات وحُقوق مُتقابلة بين طرفي المُعاهدة يجب على كل منهما أن يُنفذها بحسن نية .

ولا يقف موت الإمام المُسلم أو عزله حجر عثرة أمام الالتزام بتنفيذ أحكام المُعاهدة ، بل على الخليفة الجديد الالتزام بها وتنفيذها لأن المُعاهدة ليست عقداً شخصياً وإنما هي باسم جميع المُسلمين . وقد ركز الإسلام على وجوب الالتزام بتنفيذ العُهود بشكل لا نجده في أية ديانة أخرى أو تشريع آخر ، فإذا كان الرومان هم أول من صاغوا القاعدة القائلة « **PactaSuntServanda** » ويُقابلها بالعربية « المواثيق مُلزمة » فإن العرب المُسلمين رفعوا المبدأ الذي تتضمنه هذه القاعدة إلى مرتبة الإلزام الشرعي بالقول : « العقد شريعة المُتعاقدين » ، وبهذا جعلوا تنفيذ الالتزامات التعاقدية يستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية نفسها وليس إلى مُجرد قانون وضعي عادي ، أو إلى إرادة المُتعاقدين فحسب .

وهكذا فالالتزامات التعاقدية لا تستند إلى مُجرد « قواعد قانونية » في الإسلام ، وإنما إلى « قواعد دينية » أيضاً . وبما أن الشريعة الإسلامية لا تُميز في الحكم بين « الالتزامات التعاقدية » و « الالتزامات التعاهدية » لأنها لا تُفرق في هذا المجال بين « الدائرة الداخلية والدائرة الخارجية »[٥٨] في القانون ، لذا فإن جميع ما ينطبق على « الوفاء بالعُقود » ينسحب على « الوفاء بالمُعاهدات » أيضاً .

وأول ما تجب الإشارة إليه في هذا المجال هو النص على وجوب احترام الالتزامات التعاقدية

والتعاهدية في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي وهُما القرآن الكريم والسنّة الشريفة، ثم جاءت وصايا الخُلفاء وتخريجات الفُقهاء تأييداً لذلك حسبما يظهر في الفقرات التالية:

أولاً) الوفاء بالعُهود في القرآن الكريم: نص القرآن الكريم في أكثر من ثلاثين آية من آياته على وجوب الوفاء بالعهد، ومن ذلك الآيات العشر التالية:

١ ـــ ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعُقود...**﴾[٥٩].

٢ ـــ ﴿**براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المُشركين**﴾[٦٠].

٣ ـــ ﴿**الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يُوصل ويُفسدون في الأرض أولئك هُم الخاسرون**﴾[٦١].

٤ ـــ ﴿**الذين يُوفون بعهد الله ولا ينقضون المِيثاق**﴾[٦٢].

٥ ـــ ﴿**ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكِتاب والنبيين وآتى المال على حُبه ذوي القُربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرِقاب، وأقام الصلاة وآتىٰ الزكاة، والمُوفون بعهدهم إذا عاهدوا**﴾[٦٣].

٦ ـــ ﴿**وبعهد الله أوفوا ذلكم وصّاكم به لعلكم تذكّرون**﴾[٦٤].

٧ ـــ ﴿**وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا**﴾[٦٥].

٨ ـــ ﴿**إلاّ الذين عاهدتم من المُشركين ثم لم ينقُصوكم شيئاً ولم يُظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يُحب المُتقين**﴾[٦٦].

٩ ـــ ﴿**إلاّ الذين عاهدتم عند المسجد الحرام، فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يُحب المُتقين**﴾[٦٧].

١٠ ـــ ﴿**وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون**﴾[٦٨].

ومن هذه الآيات الكريمة التي أوردناها على سبيل الذكر لا الحصر، نستنتج أن القرآن الكريم قد جعل أمر الوفاء بالعُقود والعُهود واجباً شرعياً على المُسلمين أفراداً وجماعات، بحيث يكون المُخلفون بعُهودهم قد اقترفوا أمراً مُحرّماً شرعاً بالإضافة لخرقهم للالتزام القانوني، وخرقوا ليس فقط قاعدة قانونية وإنما قاعدة دينية أيضاً، وباءوا بغضب من الله ورسوله لأنهم حادوا عن الطريق الإسلامي الصحيح، طريق أولئك ﴿**الذين هُم لأماناتهم وعُهودهم راعون**﴾.

بل إن القرآن قد حرّم الإخلال بالعُهود والمواثيق حتىٰ إذا كان الهدف من ذلك تلبية استغاثة وردت من المُسلمين الذين يعيشون في دار العهد، وذلك استناداً للآية الكريمة: ﴿**إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والذين آووا ونصروا، أولئك بعضهم أولياء بعض، والذين آمنوا ولم يُهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتىٰ يُهاجروا، وإن استنصروكم في الدين**

فعليكم النصر إلاَّ على قوم بينكم وبينهم ميثاق ، والله بما تعملون بصير ﴾(٦٩) .

وبهذا الشكل يكون الإسلام قد رفع احترام تنفيذ العُهود والمواثيق الدولية إلى منزلة أرفع من واجب التضامن الديني(٧٠) .

وكذلك في حال لجوء جماعة من المُنافقين إلى إقليم (دار العهد) فإنه يمتنع على المُسلمين مُلاحقتهم فيها نُزولاً عند حكم الآية الكريمة : **﴿ إلاَّ الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق ، أو جاؤوكم حَصرت صُدورهم أن يُقاتلوكم أو يُقاتلوا قومهم ﴾**(٧١) ، وهكذا استثنىٰ هذا النص الربّاني من طائفة المُنافقين الذين يجوز قتلهم شرعاً لإفسادهم جماعة المُسلمين : **﴿ أُولئك الذين يرتبطون بقوم بينهم وبين المُؤمنين ميثاق ﴾**(٧٢) .

ومن كل هذا بوسعنا أن نستنتج أن القرآن الكريم لم يترك للمُسلمين أي عذر في عدم تنفيذ عُقودهم ، أو عدم الوفاء بعُهودهم ، اللهم إلاَّ إذا لم يحترم الجانب الآخر لعهده أيضاً : **﴿ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يُحب المُتقين ﴾**(٧٣) .

ثانياً) الوفاء بالعُهود في السنّة : حضّ الرسول ﷺ المُسلمين على الوفاء بعُهودهم أيضاً ، وله في ذلك عدد كبير من الأحاديث انصبّت كُلها على قدسية الوفاء ، وعلى العِقاب الذي يتعرض له من لا يفي بعُهوده .

ومن أقوال الرسول ﷺ في مجال الالتزام بالعُقود بشكل عام :

« **المُسلمون عند شُروطهم** »(٧٤) ، وكذلك : « **المُسلمون عند شُروطهم إلاَّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحلَّ حراماً** »(٧٥) .

وأما في مجال الالتزام بوفاء العُهود بشكل خاص فيُمكن أن نذكر الأحاديث التالية :

١) رُوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال : « **أربع خلال من كُنَّ فيه كان مُنافقاً خالصاً : من إذا أُؤتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر** »(٧٦) . وفي رواية أخرىٰ لهذا الحديث : « **ثلاث من كُنَّ فيه فهو مُنافق وإن صلّىٰ وصام وزعم أنه مُسلم : من إذا حدّث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أُؤتمن خان** »(٧٧) .

٢) وقال أيضاً : « **ألاَّ أُخبركم بخِيارِكم ؟ خيارُكم المُوفون بعُهودهم** » و « **أنا أحق من وفىٰ بعهده** » و « **أنا أكرم من وفىٰ بعهده** »(٧٨) .

٣) وقد رفع الرسول ﷺ الوفاء بالعهد إلى مرتبة ركن من أركان الإيمان ، وذلك بقوله : « **إن حسن العهد من الإيمان** »(٧٩) ، وقوله كذلك : « **لا أمانة لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له** » .

٤) وقال ﷺ مُؤكداً على أهمية الوفاء بالعهد أيضاً : « **من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلّنَ عهداً ولا يشدَّنه حتىٰ يمضي أمده** »(٨٠) . وفي رواية أُخرىٰ لهذا الحديث : « **من كان بينه وبين قوم عهد**

فلا يحلّن عهداً ولا يشدّنه حتىٰ يمضي أمده أو ينبذ إليهم على سواء»[٨١].

٥) وبما أن الوفاء نقيض للغدر فقد نهىٰ الرسول ﷺ عن الغدر والخِيانة بقوله : «**في العُهود وفاء لا غدر فيه**» وقد حذّر بشكل خاص من الغدر الصادر عن رجال الدولة حيث قال : «**لا غادر أعظم غدراً من أمير عامة**»[٨٢]. وقد اعتبر الرسول ﷺ الغدر فعلة شنيعة يُشهر بصاحبها يوم القِيامة ، حيث روىٰ الشيخان عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن النبي قال : «**لكل غادر لواء يوم القِيامة يُعرف به ، فيُقال هذه غدرة فُلان بن فلان**»[٨٣].

٦) بل إن الرسول ﷺ أوجب على المُسلمين التمسك بالوفاء بالعهد حتىٰ في حالة وجود شك بأن الطرف الثاني سينقضه ، حيث قال لما سمع بوُجود نية لدىٰ المُشركين بخرق صُلح الحُديبية : «**وفوّا لهم واستعينوا عليهم**»[٨٤]، وفي رواية أُخرىٰ : «**وفّوا لهم واستعدوا**» لأنه لا يجوز خرق عهد لمُجرد الشك بأن الطرف الآخر سيخرقه.

٧) بل حتىٰ في حالة غدر الكُفار بالعُهود التي ارتبطوا بها مع المُسلمين لا يجوز لهؤلاء الأخيرين مُقابلتهم بالغدر نُزولاً عند منطوق الحديث الشريف : «**وفاء بغدر خير من غدر بغدر**»[٨٥] و «**أدّ الأمانة لمن ائتمنك ، ولا تخن من خانك**».

٨) وقد روىٰ أبو داود عن رجل من جُهينة أن رسول الله ﷺ قال : «**لعلكم تُقاتلون قوماً فتظهرون عليهم فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وذراريهم فيُصالحونكم على صُلح ، فلا تصيبوا منهم فوق ذلك فإنه لا يصلح لكم**»[٨٦].

وفي رواية أُخرىٰ لهذا الحديث : «**لعلكم تُقاتلون فتظهروا عليهم فيتقوكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم وتُصالحوهم على ذلك فلا تُصيبوا منهم بعد ذلك شيئاً**».

٩) وإذا انتقلنا من «السنّة الشريفة» إلى «السنّة الفعلية» فإننا نجد الرسول ﷺ يُؤكد على أقواله بأفعاله فيما يتعلق بالوفاء بالعهد ، ولعلّ حادثة «أبي جندل» تشهد بذلك : «كان أبو جندل من المُسلمين المحصورين في مكة . فبينما كانت تُكتب شُروط صُلح الحُديبية أقبل يرسف في قيوده ليُقيم مع المُسلمين . وإذ كانت المُعاهدة لم تُوقع بعد كان من المُمكن ألاّ يُطبق عليه شرط ردّ اللاجئين ، ولكن مُمثل قُريش عارض في ذلك بحجة أن الاتفاق الشفوي قد تمّ آنفاً قبل قُدوم هذا اللاجيء ، فصدقه النبي عليه السلام وتركه يأخذ بتلابيب المُهاجر ليرده إلى مكة ، ولم يكن صياح أبي جندل وشكواه وإعلان خوفه من أن يفتنه المُشركون عن دينه إذا رجع إليهم ، ولم يكن الألم النفسي الذي أصاب المُسلمين بسبب هذا التنازل ــ لم يكن كل ذلك ليُغيّر من موقف النبي وما زاد على أن قال : **يا أبا جندل ! اصبر واحتسب فإن الله جاعل لك ولمن معك من المُستضعفين فرجاً ومخرجاً ، ولكننا عقدنا بيننا وبين القوم صُلحاً وأعطيناهم على ذلك عهداً ، وإننا لا نغدر بهم ــ أو ــ وإنه لا يصلح**

في ديننا الغدر) »[٨٧] .

ثالثاً) الوفاء بالعُهود في وصايا الخُلفاء وأعمالهم : جاءت وصايا الخُلفاء وأعمالهم مُؤكدة على أهمية الوفاء بالعُهود ، ومن ذلك :

١) جاء في وصية لأبي بكر الصديق رضي الله عنه مُخاطباً أفراد الجُند الموجّه لفتح الشام : « لا تغدروا إذا عاهدتم ولا تنقضوا إذا صالحتم » .

٢) وكتب أبو عُبيدة بن الجراح إلى الخليفة عمر بن الخطاب حول جملة الشُروط التي صالح عليها بعض أهل الشام ، فردّ عليه عمر : « وَفِّ لهم بشرطهم الذي شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم » .

٣) وكتب عثمان بن عفان إلى بعض عُماله وولاته بعد توليه الخِلافة : « أما بعد فإن الله خلق الخلق بالحق فلا تقبل إلاّ الحق . خذوا الحق وأعطوا الحق ، والأمانة الأمانة قوموا عليها . لا تكونوا أول من يسلبها فتكونوا شُركاء من بعدكم . الوفاء الوفاء . لا تظلموا اليتيم ولا المُعاهد فإن الله خَصمَ من ظلمهم »[٨٨] .

٤) كما جاء في رسالة علي بن أبي طالب إلى عامله « الأشتر النخعي » بصدد وُجوب التمسك بالعهد : « إن عقدت بينك وبين عدو عقداً أو ألبسته منك ذمة فحطّ عهدك بالوفاء وارعَ ذمتك بالأمانة واجعل نفسك جُنّة دون ما أعطيت فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد اجتماعاً عليه مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعُهود ، فلا تغدرنّ بذمتك ولا تخيسنّ بعهدك ، ولا تختلنّ عدوك فإنه لا يجترىء على الله إلاّ جاهل شقي ، ولا يدعونّكَ ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق ، فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر »[٨٩] .

٥) وفي زمن مُعاوية بن أبي سفيان نقض الرُوم عهدهم مع المُسلمين وكان في يده رهائن منهم فلم يقتل الرهائن بل أخلىٰ سبيلهم قائلاً : « أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » .

٦) وقد بلغ وفاء المُسلمين بعُهودهم درجة يصعب تصديقها في مثل هذه الأيام ، والمثال على ذلك هو أن بعض أهالي الثغور الشامية صالحوا المُسلمين على جزية يدفعونها لهم مُقابل حمايتهم من الرُوم ، ولما هاجمهم الرُوم ولم يُفلح المُسلمون في صدهم قاموا بردّ مبلغ الجزية لهم بعد أن فشلوا في أداء الالتزام المُقابل لها وهو حماية المُكلفين بدفعها .

رابعاً) تخريجات الفُقهاء في مجال الوفاء بالعُهود : استخرج الفُقهاء كثيراً من الأحكام المُتعلقة بالوفاء بالعُهود ، وذلك استناداً للأُسس الشرعية الواردة في القرآن والسنّة . وإن من يُراجع كُتب

الأئمة الشيباني والسرخسي والشافعي وابن تيمية سيُدهش من جرأة هذه التخريجات ودقتها القانونية .

وقد اتفق هؤلاء جميعاً على عدم جواز اللجوء إلى نقض العهد كحيلة من حيل الحرب ، ومن أقوال الإمام النووي في ذلك : « اتفقوا على جواز خِداع الكفّار في الحرب كيفما أمكن إلاَّ أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يجوز »(٩٠) .

وعدم جواز نقض العُهود يستوي فيه أن يكون الطرف الآخر مُسلماً أو غير مُسلم ، فقد روىٰ البيهقي في « شُعب الإيمان » عن ميمون بن مهران قال : « ثلاثة المُسلم والكافر فيهن سواء : من عاهدته فوَفِّ بعهده مُسلماً كان أو كافراً فإنما العهد لله ، ومن كانت بينك وبينه رحم فَصِلْها مُسلماً كان أو كافراً ، ومن إئتمنك على أمانة فأدِّها إليه مُسلماً كان أو كافراً »(٩١) .

من كل هذا نستنتج أن الوفاء بالعُهود ليس مُجرد « واجب قانوني » في الإسلام ، كما هو الحال في القانون الدولي الوضعي ، وإنما هو « واجب ديني » أيضاً لأنه منصوص عنه في القرآن الكريم والسنّة المُطهرة ، وكذلك في وصايا الخُلفاء والصحابة وتخريجات الفُقهاء اللاحقين أيضاً .

ومن الطبيعي أن التمسك بالوفاء بالعُهود مُرتبط بدرجة احترام الطرف الآخر لها ، وهذا ما يفتح الباب أمام المُسلمين لنبذ العهد إذا نقضه الطرف الآخر أو لم يُنفذ التزاماته التعاهدية وهذا ما سندرسه في الفرع التالي الخاص بانقضاء المُعاهدات في الإسلام .

الفرع الخامس : انقضاء المُعاهدات في الإسلام

المقصود بانقضاء المُعاهدات انتهاء مفعولها بين الأطراف وهذا يتم بواحد من طريقين : إما أن يتم ذلك برضىٰ الطرفين ونكون أمام حالة (إنهاء المُعاهدة) ، وإما أن يتم بإرادة واحد من الطرفين فقط ونكون أمام حالة (نقض المُعاهدة) . وبالنسبة للحالة الأولىٰ (إنهاء المُعاهدة) فإنها لا تُثير أي إشكال لأن الطرفين اللذين عقدا المُعاهدة بوسعهما إنهاء مفعولها في أي وقت من الأوقات إذا اتفقا على ذلك .

أما في حالة نقض المُعاهدة من قِبل طرف واحد من أطرافها فقط فإن رأي الفُقهاء غير مُستقر حول جواز ذلك أو عدم جوازه . ويُميز فُقهاء المُسلمين في هذا المجال بين نوعين من المُعاهدات : المُعاهدات المؤقتة ، والمُعاهدات المُطلقة في الزمان ، وسنشرح كلاً من هذين النوعين في مبحث مُستقل .

المبحث الأول: المُعاهدات المُؤقتة

وهي المُعاهدات التي تُعقد لفترة محدودة أقصاها عشر سنوات، وقيل عشر سنوات وعشرة أشهر وعشرة أيام وعشر ساعات(٩٢)، وعلى الطرفين تنفيذ الالتزامات الواردة فيها حتىٰ حلول انتهاء مدتها. وعلى المُسلمين الوفاء بمثل هذه المُعاهدات ولا يجوز التحلل منها بتاتاً قبل انقضاء مدتها وذلك نُزولاً عند حكم الآية الكريمة: ﴿**إلاَّ الذين عاهدتم من المُشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يُظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يُحب المُتقين**﴾(٩٣).

ومن نص هذه الآية الكريمة بوسعنا أن نستنتج الأسباب التي يُمكن أن تُبرر فسخ مثل هذه المُعاهدة من قِبل المُسلمين، وهي:

١) **الإخلال بشروط العهد**: وذلك حين يمتنع الطرف الآخر عن أداء بعض الالتزامات التي ألقاها العهد على عاتقه، وبهذا يكون قد «أنقص المُسلمين شيئاً»، وذلك كما فعلت قُريش حين ناصرت حليفتها قبيلة بني بكر على حليفة المُسلمين قبيلة خزاعة مما أدىٰ إلى نقض صلح الحُديبية قبل انتهاء مدته(٩٤).

ومن المعروف في قانون المُعاهدات المُعاصر أن الالتزامات التعاهدية التي يُلقيها نص المُعاهدة على طرفيها هي «التزامات مُترابطة **Interdépendantes**»، وهذا ما يُتيح لأي طرف فيها أن يتوقف عن تنفيذ التزاماته حين يقوم الطرف الآخر بالتوقف عن تنفيذ الالتزام المُقابل(٩٥).

هذا ومن الجدير بالذكر أن المُسلمين كثيراً ما كانوا يتسامحون مع الطرف الآخر إذا كانت المُخالفة بسيطة، أو إذا كانت مدة العهد تكاد أن تنتهي، ولكنهم في هذه الحالة كانوا يمتنعون عن تجديده.

وأما في حالة الاستقامة في التنفيذ ووجود مصلحة للمُسلمين في بقاء العهد فلا يجوز لهم نقضه: ﴿**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**﴾(٩٦)، وغالباً ما كانوا يُجددونه عند انتهاء مدته لأن التجديد مشروع في رأي الأحناف والشافعية والمالكية(٩٧).

٢) **عدوان الطرف الآخر**: ويتمثل بالقيام بعمل عدواني ضد (دار الإسلام)، أو المُشاركة في مثل هذا العمل، وذلك استناداً إلى الشرط الوارد في الآية الكريمة: ﴿**ولم يُظاهروا عليكم أحداً**﴾(٩٨). وهُنا لا يعود أمام المُسلمين من إجراء يتخذونه سوىٰ نقض العهد.

وهكذا يُمكن القول إن المُعاهدين الذين لم يخلّوا بشروط العهد الذي ارتبطوا به مع المُسلمين، ولم يقوموا بشن عدوان على دار الإسلام، ولم يُظاهروا على المُسلمين أحداً من أعدائهم، فإن الله سُبحانه وتعالىٰ يأمر بإتمام عهدهم إلى مدته مهما كانت المصاعب التي

يتعرض لها المُسلمون من جراء الالتزام بذلك[99].

وقد صوّر أحد الباحثين المُسلمين المُعاصرين حكم المُعاهدات المُؤقتة في الإسلام بالقول التالي: «يُحرم نقض المُعاهدة من جانب المُسلمين ما لم تنتهِ مدتها، أو يخل الطرف الآخر بتنفيذ شُروطها، أو يُبادر بفسخها، أو يُعلن الحرب علينا، أو تظهر منه خيانة تتنافى مع التزامات العهد»[100].

المبحث الثاني: المُعاهدات المُطلقة في الزمان

وهي مُعاهدة غير مُحددة المدة، ولكن هذا لا يعني أنها «دائمة» لأن التعامل الدولي السابق والحالي يدل على أنه لا تُوجد مُعاهدات أزلية. ولهذا السبب يميل أغلبية فُقهاء المُسلمين، وخاصة من أصحاب المذهبين الشافعي والحنبلي، إلى عدم تجويز المُعاهدات التي تزيد مدتها عن عشر سنوات، وإبطال المُعاهدة في المدة التي تزيد عن ذلك، واعتبار المُعاهدات المُطلقة في الزمان أنها معقودة حُكماً لمدة عشر سنوات فقط، مع جواز تجديد المدة عند وجود حاجة للمُسلمين[101]. أما السادة الأحناف فيرون جواز عقد المُعاهدة المُطلقة في الزمان إذا اقتضت مصلحة المُسلمين ذلك[102].

وبالرغم من أن فُقهاء المُسلمين أجمعوا على أن المُعاهدات المُطلقة في الزمان غير واجبة الوفاء إلى أبد الدهر، فإنهم منعوا على المُسلمين، مُبادأة الطرف الآخر بالقتال إلاَّ عند (الاعتداء) أو (مظنّة الاعتداء):

آ) ففي الحالة الأولىٰ، أي حالة الاعتداء الفعلي على دار الإسلام يحق للمُسلمين مُباشرة القتال ضد المُعاهدين المُعتدين بدون أية إجراءات شكلية لنقض العهد[103]، وذلك استناداً لحكم الآية الكريمة: ﴿**وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون**﴾[104].

ب) وأما في حالة «مظنّة الاعتداء» فلا يحق للمُسلمين مُناجزة المُعاهدين بالحرب فوراً، بل عليهم «نبذ» عهدهم إليهم أولاً ثم قِتالهم بعد ذلك إذا لزم الأمر. ونبذ عهد الطرف الآخر يعني «إخطاره رسمياً بنقض العهد القائم بين الطرفين لكي يكون على علم بذلك ويتخذ حذره من المُسلمين منعاً من شبهة الغدر والخِيانة»، وذلك نُزولاً عند حكم الآية الكريمة: ﴿**وإما تخافنّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يُحب الخائنين**﴾[105].

وإن «مظنة الاعتداء» التي تُبرر «نبذ العهد» لا تتوافر شرائطها الشرعية إلاَّ عند وُجود قناعة لا تترك مجالاً للشك بأن الجانب الآخر سينقض المُعاهدة وسيعتدي على دار الإسلام،

وأما مُجرد الشك فلا يكفي لتبرير نبذ المُعاهدة ونقضها. ويقول الإمام ابن العربي في شرح ذلك: «كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخِيانة، والخوف ظن لا يقين معه فكيف يسقط يقين العهد بظن الخِيانة»(١٠٦).

وقد نظر الإسلام إلى عملية «نبذ العهد» ــ أي نقض المُعاهدة ــ بعين الأهمية فأحاط مُمارستها بجملة من الشُروط أهمها الأربعة التالية:

١) **وقوع عدوان أو غدر من قِبل المُعاهدين**: وعندها يحق للمُسلمين رد العدوان وقمع الخِيانة والغدر مُباشرة، إذ ليس هُناك حاجة لنبذ العهد من قِبل المُسلمين في هذه الحالة، وذلك نُزولاً عند حُكم الآية الكريمة: **﴿ألاَّ تُقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهمّوا بإخراج الرسول وهُم بدأوكم أول مرة، أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كُنتم مُؤمنين﴾**(١٠٧).

٢) يجب أن يكون هذا العمل الذي يُشكل عدواناً أو خِيانة أو غدراً من جانب المُعاهدين على درجة من الجدية والخُطورة، وأما مُجرد خرق الهدنة من قِبل بعض الأفراد فلا يُشكل سبباً كافياً للنقض وذلك «لأن النقض يُنسب إلى الدولة لا إلى الأفراد»(١٠٨).

فإن نقض العهد عدد محدود من المُعاهدين لا يُعتبر ذلك نقضاً للعهد منهم جميعاً ولكن يُطلب من حُكام دار العهد تسليم الناقضين لمُعاقبتهم فإذا رضوا بتسليمهم يُعتبر العهد قائماً وإذا أبوا صاروا ناقضين للعهد مثلهم. وإذا نقض العهد جماعة موفورة العدد منهم يُنظر إلى الباقين فإذا شجبوا النقض وتبرأوا منه تمّت المُحافظة على عهدهم، وأما إذا سكتوا عن النقض فيُعتبر الكل قد نقضوا العهد لأن السُكوت علامة الرضى في هذه الحالة، وفي هذا يقول صاحب «الفتاوىٰ الهندية»: «ولو خرج من دار المُوادعة جماعة لا منعة لهم وقطعوا الطريق في دار الإسلام فليس هذا نقضاً للعهد، وإن خرج قوم لهم منعة بغير أمر ملكهم ولا أمر أهل مملكته فالملك وأهل مملكته على موادعتهم، وهؤلاء الذين قطعوا الطريق لا بأس بقتلهم واسترقاقهم، وإن كانوا خرجوا بإذن ملكهم فهذا نقض للعهد في حق الكل»(١٠٩).

ويُضيف صاحب «المُغني» إلى ذلك: «وإن أنكر من لم ينقض على الناقض بقول أو فعل أو راسل الإمام بأني مُنكر لما فعله الناقض مُقيم على العهد لم يُنقض في حقه»(١١٠).

ومن هذا يتبين لنا أن الإسلام طبق مبدأ قصر المسؤولية الجنائية على الناقض، وعلى من يقر فعله من حُكام دار العهد، ولم يأخذ الباقين بجريرة الناقضين نُزولاً عند منطوق الآية الكريمة: **﴿ولا تزر وازرة وزر أخرىٰ﴾**.

وقد لخص أحد الباحثين المُسلمين المُعاصرين أحكام نقض العهد في هذه الحالة بالقول: «لا يسري أثر نقض المُعاهدة على جميع المُعاهدين وإنما ينحصر بالناقض فقط إذا كانت

المُعاهدة مُعاهدة ذمة أو أمان . فإن كانت هدنة فلا ينتقض عهد الباقين إلاَّ إذا سكتوا عن الناقض ولم يُوجد منهم إنكار بقول أو فعل، أو ناصروا الناقض صراحة أو ضمناً ، أو كان الناقض رئيس دولة العدو »[111] .

٣) في حالة وجود قناعة لدى المُسلمين تسند إلى دلائل قاطعة بأن الطرف الآخر يستعد لنقض العهد ، فيُمكن لأولي الأمر المُسلمين مبادأتهم بنبذ العهد .

ولكن لا يكفي هُنا مُجرد الشك ــ كما ذكرنا أعلاه ــ وإنما يجب توفر الأدلة المُؤدية إلى هذه القناعة .

وهكذا تُشكل عملية « النبذ » في هذه الحالة نوعاً من « الإخطار **Notification** » بإنهاء مفعول المُعاهدة من جانب المُسلمين والعودة لاستئناف الأعمال الحربية ، وتُشكل الحرب في هذه الحالة نوعاً من (الحرب الوقائية **Guerre Préventive**) بالنسبة للمُسلمين .

٤) في حالة نبذ عهد ما من قِبل المُسلمين ، وخاصة إذا كان « مُهادنة » فإنه لا يحق للمُسلمين بدء الأعمال الحربية إلاَّ بعد التأكد من وُصول خبر النبذ إلى السُلطات المُختصة في دار العهد التي تم نبذ عهدها ، وبعد ترك مُهلة كافية لإيصال الخبر من عاصمة هذه الدار إلى أطراف أقاليمها . ويقول الإمام الشيباني في هذا المجال : « ولو بدا للإمام بعد المُوادعة أن القتالِ خير فبعث إلى ملكهم ينبذ إليه فقد صار نقضاً ، لأنه ليس على الإمام في الحرز عن الغدر فوق ما أتى به من النبذ إلى ملكهم وإخباره بأنه قاصد إلى قتالهم ، ولكن لا ينبغي للمُسلمين أن يغيروا عليهم ولا على أطراف مملكتهم حتى يمضي من الوقت مقدار ما يبعث الملك إلى ذلك الموضع من يُنذرهم »[112] .

ولكن هذا الحكم لا يُلقي واجباً شرعياً على دار الإسلام بالتأكد من وصول خبر النبذ إلى عُموم عُمال الأقاليم قبل لُجوئها إلى العمليات الحربية فعلاً . وهكذا لا يُسأل أمير مُسلم عن القِيام بمُهاجمة إقليم من أقاليم دار العهد التي سبق نبذ عهدها إذا كان قد أبلغ السُلطة المركزية فيها بنبذ العهد ولكن هذه تراخت في إبلاغ عُمال الأقاليم بذلك .

ومع ذلك إذا علم المُسلمون يقيناً أن القوم لم يأتِهم خبر من ملكهم بنبذ العهد ، فمن المُستحب ألاَّ يغيروا عليهم حتى يُعلموهم بالنبذ « لأن هذا شبيه بالخديعة ، وكما على المُسلمين أن يتحرّزوا من الخديعة عليهم أن يتحرّزوا من شبه الخديعة »[113] .

وكخُلاصة لأحكام التحلل من المُعاهدات في الإسلام يُمكن القول مع أحد الكتّاب العرب المُعاصرين إن هذه المُعاهدات : « لا يجوز أن تُنقض إلاَّ إذا نقضها المُعاهد من جانبه ، أو إذا استعد لنقضها ، وظهر ما يدل على ذلك بوجه لا يقبل الشك كاتفاقه مع أعداء

المُسلمين وعقده حلفاً مُعادياً لهم ولمن يواليهم»[١١٤].

ولكن إذا لم يظهر من المُعاهدين أية إمارة دالة على أنهم يُريدون الخِيانة فإن نقض عهدهم يُعتبر حراماً في رأي أغلبية الفُقهاء[١١٥]. استناداً إلى الآية الكريمة التي تقول: ﴿**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**﴾[١١٦]. ولكن نفراً من الفُقهاء، وخاصة أتباع المذهب الحنفي، يُجيزون نقض العهد دوماً بشرط عدم اللجوء إلى القِتال قبل القِيام بإجراء «النبذ» الذي يُقابل «فسخ المُعاهدات **Dénonciation**» في التعابير القانونية المُعاصرة.

وهُناك سُؤال يطرح نفسه في هذا المجال وهو التالي: هل يحق لدار الإسلام نبذ مُعاهدة ما من نوع المُعاهدات المُطلقة في الزمان لما تتغير الظُروف وتُصبح هذه المُعاهدة عديمة الفائدة لدار الإسلام والمُسلمين؟ الحقيقة هي أن النص القُرآني في هذا المجال صريح وواضح وهو عدم جواز نقض المُعاهدة لمُجرّد تغير المصلحة: ﴿**الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يُوصل ويُفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون**﴾[١١٧].

ولذلك لم يكن غريباً أن يتمسك جمهور الفُقهاء بقاعدة المُثابرة على الوفاء، وأن ينظروا لنبذ العهد في هذه الحالة على أساس أنه خروج عن العدل الذي أمرنا الله به حيث إن «مصلحة المُحافظة على الوفاء هي مصلحة شرعية دائمة وهي أكبر من مصلحة المُسلمين في نقضه وهي مصلحة وقتية بلا ريب».

أما بعض فُقهاء الحنفية فقد خالفوا هذا الرأي استناداً لتغيّر المصلحة، وقالوا بجواز نقض العهد بمُجرد أن تُصبح مصلحة المُسلمين في نقضه أكبر من مصلحتهم في التمسك به، ولكن يبقى على المُسلمين «نبذ» العهد قبل بدء العمليات الحربية.

وإذا جاز لنا أن نُبدي رأياً في هذا الموضوع فإننا نُؤيد فكرة نقض المُعاهدة عند تغير المصلحة، وذلك لأن هذه المُعاهدات هي مُطلقة في الزمان (شبه دائمة) ولا يُمكن التمسك بمُعاهدة أصبحت مُجحفة بحق المُسلمين، أو حتى غير مُفيدة لهم، إلى الأبد!

والذي يدعونا للأخذ بهذا الرأي ليس الاستناد إلى الفقه الحنفي فقط، بل الاعتبارات العملية أيضاً حين يُصبح نقض مُعاهدة غير مُتكافئة الوسيلة الوحيدة للتخلص من الالتزامات المُجحفة على عاتق أحد الطرفين، والذي كان قد قبلها لأن جملة الظُروف السابقة قد أجبرته على القَبول بها.

وهكذا يُصبح من قبيل مبادىء العدالة والإنصاف أن نمنح الطرف الذي اضطر في وقت ما للقبول بأحكام مُعاهدة مُجحفة في حقه أن يتحلل من آثارها بمُجرد أن تتحقق فرصة مواتية له في المُستقبل.

وقد قبلت مبادىء قانون المُعاهدات الوضعي المُعاصر (اتفاقية فيينا لعام ١٩٦٩ م) بهذا

الحكم وذلك في القاعدة المُسماة « شرط بقاء الأشياء على ما هي عليه Rebus sic stantibus »[١١٨] وهي القاعدة التي يُسميها بعضهم « نظرية تغير الظُروف » .

ومن الطبيعي أنه إذا قبلنا بإعطاء المُسلمين مثل هذا الحق استناداً لمبادىء العدالة والإنصاف (وليس فقط مُجرد « تغير المصلحة » كما يُنادي فُقهاء الحنفية) فإنه يجب أن نعترف للطرف الآخر بهذا الحق أيضاً .

الفرع السادس : نماذج عن نُصوص المُعاهدات في الإسلام

لكي تكتمل الصُورة في ذهن القارىء سنُنهي كلامنا عن المُعاهدات بذكر نُصوص بعض المُعاهدات الإسلامية مُرتبة حسب تاريخ عقدها ، وكلها من العصر النبوي أو الراشدي ما عدا المُعاهدة الأخيرة التي تعودُ للعصر المملوكي ، والتي أثبتنا نصّها لكي يُلاحظ القارىء مقدار الكمال الذي وصلت إليه عملية صياغة المُعاهدات الإسلامية في ذلك العصر .

١) **نص أول مُعاهدة في الإسلام بين الرسول ﷺ ويهود المدينة** : «إن اليهود يتفقون مع المُؤمنين ، وإن يهود بني عوف أمة مع المُؤمنين . لليهود دينهم وللمُسلمين دينهم وأموالهم وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم فإنه لا يُوتِغُ[1] إلاّ نفسه وأهل بيته . وإن ليهود بني النجار وبني الحارث وبني ساعدة وبني جشم وبني الأوس وبني الشطفة مثل ما ليهود بني عوف ، وإن بطانة يهود كأنفسهم[2] وأن على اليهود نفقتهم وعلى المُسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب هذه الصحيفة[3] ، وأن بينهم النُصح والنصيحة على البرّ دون الإثم وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم ، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ، وأن نصر الله لمن اتقىٰ بين أهل هذه الصحيفة وأبرّ . وأن بينهم النصر على من دهم يثرب[4] ، وإذا دعوا إلى صلح فإنهم يُصالحون ، وإذا دعوا لمثل ذلك فإنه لهم على المُؤمنين إلاّ من حارب في الدين . على كل أُناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم ، وأنه لا يحول دون هذا الكتاب ظلم ظالم أو إثم آثم ، وأنه من خرج آمن وأن من قعد بالمدينة آمن إلاّ من ظلم وأثم ، وأن الله جار لمن برّ واتقىٰ »[١١٩] .

٢) **مُعاهدة النبي ﷺ مع بني ضمرة** : ولقد عاهد النبي ﷺ بني ضمرة ، وهم واحدة من قبائل العرب ، وهذا نص ذلك العهد : « هذا كتاب رسول الله لبني ضمرة بأنهم آمنون على

---

1) لا يهلك ، لا يضر .

2) أي أن اتباع اليهود لهم الحقوق نفسها .

3) أي يتحالفون ويتكاتفون ضد من يخرق المُعاهدة .

4) دفاع مُشترك ضد من يُداهم المدينة .

أموالهم وأنفسهم ، وأن لهم النصر على من رامهم[1] إلاّ أن يُحاربوا في دين الله ، مابل بحر صوفه ، وأن النبي إذا دعاهم إلى النصرة أجابوه[2] ، عليهم بذلك ذمة الله ورسوله ، ولهم النصر من برّ منهم واتقىٰ » .

٣) **مُعاهدة النبي ﷺ مع نصارىٰ نجران :** وجاء في العهد الذي كتبه الرسول ﷺ لنصارىٰ نجران بعد الديباجة أنه أعطاهم «أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصليبهم وسقيمهم وبريئهم وسائر ملتهم ، وأنه لا تسكن كنائسهم ولا تُهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا يُكرهون على دينهم ، ولا يُضار أحد منهم ، ولهم على ذلك ذمة الله وذمة رسوله »[١٢٠] .

٤) **مُعاهدة النبي ﷺ مع مُلوك حمير :** « من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المُسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم[3] ، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُردُّ عنها[4] وعليه الجزية على كل حالم ذكراً كان أو أنثىٰ ، حُراً أو عبداً ، أما من أراد الدُخول في الإسلام فلا يحق له أن يبعِّض الدين »[5] .

٥) **عهد الرسول ﷺ إلى يُوحنا قائد الروم في تبوك :** « بسم الله الرحمن الرحيم . هذه أمانة من الله ومن مُحمد رسول الله إلى يُوحنا بن رؤبه وأهل أيلة[6] ، سُفنهم وسياراتهم في البر والبحر لهم ذمة الله تعالىٰ ومُحمد النبي ومن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر ، فمن أحدث منهم حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه ، وأنه لا يطيب لمُحمد أخذه من الناس ، وأنه لا يحل أن يمنعوا ماء يَردونه[7] ولا طريقاً يُريدونه من بر أو بحر »[١٢١] .

٦) **عهد الخليفة أبي بكر رضي الله عنه إلى نصارىٰ نجران :** وجاء في العهد الذي كتبه الخليفة أبو بكر رضي الله عنه لنصارىٰ نجران : « باسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما كتب عبد الله أبو بكر ،

1) من قصد الاعتداء عليهم .
2) لبوّا دعوته .
3) حرية اعتناق الدعوة الإسلامية .
4) لا إكراه في الدين .
5) أن يُمارس جزءاً من شعائره ويترك جزءاً آخر .
6) إيلات حالياً .
7) حرية السقي .

خليفة مُحمد رسول الله، لأهل نجران، أجارهم بجوار الله وذمة مُحمد رسول الله[1] على أنفسهم وأرضهم وملتهم[2] وأموالهم وحاشيتهم وعِباداتهم، وغائبهم وشاهدهم وأساقفتهم ورُهبانهم وبيعهم[3] وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، ولا يُغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته، وفاء لهم بما كتب لهم مُحمد النبي[4]، وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة مُحمد النبي أبداً، وعليهم النُصح والصلاح فيما عليهم من حق». شهد على هذا كاتبه (المُغيرة بن شعبة) و (المستورد بن عمرو) و (راشد بن حذيفة)[١٢٢].

٧) **عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهالي بيت المقدس**: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المُؤمنين أهل إيلياء[5] من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم ولأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم ولا يُنقص منها ولا من حيّزها ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يُضار أحد منهم ولا يُسكن بإيلياء أحد من اليهود»[١٢٣].

٨) **عهد خالد بن الوليد رضي الله عنه لأهل الحيرة**: وجاء في كتاب «الخراج» لأبي يُوسف أن خالداً بن الوليد صالح أهل الحيرة «على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصراً من قُصورهم التي كانوا يتحصنون بها إذا نزّل بهم عدو، ولا يمنعهم من ضرب نواقيسهم أو إخراج صُلبانهم في أيام أعيادهم»[١٢٤].

٩) **عهد عمرو بن العاص لأقباط مصر**: وكتب عمرو بن العاص لأهل مصر الذين اختاروا البقاء على المسيحية أنه: «أعطاهم الأمان على أنفسهم وملّتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم[6] وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك[7] ولا يُنتقص (...) ومن دخل في صلحهم من الروم والنوب[8] فله مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم. هذا لمن أراد المقام في سُلطاننا، وأما من أبى واختار الذهاب مع الروم فهو آمن حتى يبلغ مأمنه أو يخرج من سُلطاننا، ومن بقي فلا يُمنع من تجارة صادرة أو واردة»[١٢٥].

---

1) أصبحوا من أهل المدينة.

2) ودينهم.

3) وكنائسهم.

4) في مُعاهدة سابقة.

5) بيت المقدس.

6) وصلبانهم.

7) لا يحبس.

8) أهل النوبة.

١٠) المُعاهدة المعقودة بين الملك الأشرف وحاكم برشلونة (٦٩٢ هـ): «استقرت المودّة والمُصادقة بين الملك الأشرف[1]، وبين حضرة الملك الجليل المكرم الخطير الباسل الأسد الضرغام المُفخم المُبجّل دون حاكم الريد أرغون، وأخويه دون ولذريك[2] ودون بيدرو، وبين صهريه اللذين طلب الرسولان الواصلان إلى الأبواب الشريفة عن مُرسلهما الملك دون حاكم أن يكونا داخلين في الهدنة والمُصادقة، وأن يلتزم الملك دون حاكم عنهما بكل ما التزم به عن نفسه ويتدرّك أمرهما، وهما الملك الجليل المُكرم الخطير الباسل الأسد الضرغام دون شانجه ملك قشتالة وطليطلة وليون وبلنسية وإشبيلية وقُرطبة ومرسية وجيّان والغرب، الكفيل بمملكة أراغون وبُرتقال[3]، والملك الجليل دون إتفونش ملك برتقال، من تاريخ يوم الخميس تاسع عشر صفر سنة اثنين وتسعين وستمائة، المُوافق لثلاث بقين من جنير[4] سنة ألف ومائتين واثنين وتسعين لمولانا السيد المسيح عليه السلام. وذلك بحُضور رسولي الملك دون حاكم وهما: المُحتشم الكبير روصو ديمار موند الحاكم عن الملك دون حاكم في بلنسية، ورفيقه المُحتشم العُمدة ديمون ألمان قراري برجلونة، الواصلين بكتاب الملك دون حاكم المختوم بختم الملك المذكور[5]، المُقتضي معناه أنه حمّلهما جميعاً أحوالهم ومطلوبهم وسأل أن يقوما فيما يقولانه عنه[6] فكان مضمون مُشافهتهما وسُؤالهما تقرير قواعد الصُلح والمودة والصداقة. والشروط التي يشترطها الملك الأشرف على الملك دون حاكم، وأنه يلتزم بجميع هذه الشُروط الآتي ذكرها، ويحلف الملك المذكور عليها هو وأخواه وصهراه المذكوران.

ووضع الرسولان المذكوران خطوطهما[7] بجميع الفصول الآتي ذكرها بأمره ومرسومه. وأن الملك دون حاكم وأخويه وصهريه يلتزمون بها وهي: استقرار المودة والمُصادقة من التاريخ المُتقدم ذكره على ممر السنين والأعوام وتعاقب الليالي والأيام[8]. براً وبحراً، سهلاً ووعراً، قُرباً وبعداً.

وعلى أن تكون بلاد السُلطان الملك الأشرف وقلاعه وحُصونه وثُغوره وممالكه وموانى بلاده وسواحلها وبرورها[9] وجميع أقاليمها ومُدنها، وكل ما هو داخل في مملكته ومحسوب منها ومنسوب إليها: من سائر الأقاليم الرومية[10] والعِراقية والمشرقية والشامية والحلبية والفُراتية واليمنية والحجازية والديار المصرية والغرب. وحد هذه البلاد والأقاليم ومواينها وسواحلها من البر الشامي من القسطنطينية والبلاد الرومية الساحلية، وهي من طرابلس الغرب وسواحل برقة[11]، والاسكندرية ودمياط والطينة[12]، وقطيا وغزة وعسقلان ويافا وأرسوف وقيسارية وعتليت وحيفا وعكا[13]، وصور وصيدا وبيروت وجبيل والبيرون[14] وأنفة وطرابلس الشام[15]، وأنطرسوس، ومرقيّة، وجبلة واللاذقية والسويدية[16]، وجميع الموانى والبرور إلى ثغر دمياط وبُحيرة تينّس[17].

وحدّها من البر الغربي: من تونس وإقليم إفريقيا وبلادها ومواينها، وطرابلس الغرب وثُغورها وبلادها ومواينها، وبرقة وثغورها وبلادها ومواينها، إلى ثغر الاسكندرية ورشيد وبُحيرة تينّس

وسواحلها وموانيها .

وما تحويه هذه البلاد والممالك المذكورة والتي لم تُذكر ، والمدائن والثُّغور والسواحل والموانئ والطُّرقات في البر والبحر ، والصدور والورود[18] ، والمقام والسفر ، من عساكر وجُنود وتركمان وأكراد وعُربان ورعايا وتجار وشواني ومراكب وسُفن وأموال ومواشٍ ، على اختلاف الأديان والأنفار والأجناس ، وما تحويه الأيدي من سائر أصناف الأموال والأسلحة والأمتعة والبضائع والمتاجر ، قليلاً كان أو كثيراً ، قريباً كان أو بعيداً ، براً كان أو بحراً ، آمنة على الأنفس والأرواح والأموال والحريم والأولاد ، من الملك دون حاكم ومن أخويه وصهريه المذكورين ، ومن أولادهم وفرسانهم وخيالتهم ومُعاهديهم وعمائرهم ورجالهم وكل من يتعلق بهم ، وكذلك كل ما سيفتحه الله تعالىٰ على يد الملك الأشرف ، وعلى يد أولاده وعساكره وجُيوشه من القِلاع والحُصون والبلاد والأقاليم ، فإنه يجري عليه هذا الحكم .

وعلى أن تكون بلاد الملك دون حاكم وبلاد أخويه وصهريه وممالكه المذكورة في هذه الهدنة ، وهي : أرغون[19] وأعمالها وبلادها ، صقلية وجزيرتها وبلادها[20] وأعمالها[21] ، بربولية وأعمالها وبلادها ، جزيرة مالقة ، وقوصرة وبلادها وأعمالها ميورقة ويابسة وبلادها[22] ، وأرسويار وأعمالها ، وما سيفتحه الملك دون حاكم من بلاد أعدائه الفرنج المُجاورين له بتلك الأقاليم ، آمنين من الملك الأشرف وأولاده وعساكره وجُيوشه وشوانيه وعمائره ، هي ومن فيها من فُرسان وخيالة ورعايا ، وأهل بلاده آمنين مُطمئنين على الأنفس والأموال والحريم والأولاد ، في البر والبحر والصُدور والورود .

وعلى أن الملك دون حاكم وأخواه وصهراه أصدقاء من يُصادق الملك الأشرف وأولاده ، وأعداء من يُعاديهم من سائر الملوك الفرنجية وغير الملوك الفرنجية . وإن قَصَدَ الباب برومية[23] أو ملك من مُلوك الفرنج ، مُتوجاً كان أو غير مُتوّج ، كبيراً كان أو صغيراً ، أو من الجنويّة[24] ، أو من البنادقة[25] أو من سائر الأجناس على اختلاف الفرنج والروم والبُيُوت[26] : بيت الإخوة الديوية والإسبتارية[27] ، والروم ، وسائر أجناس النصارىٰ ، مضرَّة بلاد الملك الأشرف بمُحاربة أو أذية ، يمنعهم الملك دون حاكم هو وأخواه وصهراه ويردّونهم ، ويعمرون شوانيهم ومراكبهم ويقصدون بلادهم ويشغلونهم بنُفوسهم عن قصد بلاد الملك الأشرف وموانيه وسواحله وثُغوره المذكورة وغير المذكورة ، ويُقاتلونهم في البر والبحر بشوانيهم وعمائرهم وفرسانهم وخيالتهم ورجّالتهم[28] .

وعلى أنه متىٰ خرج أحد من مُعاهدي الملك الأشرف من الفرنج عن شُروط الهدنة المُستقرة بينه وبينهم ، ووقع ما يُوجب فسخ الهدنة ، لا يُعينهم الملك دون حاكم ولا أحد من أخويه ولا صهريه ولا خيالتهم ولا فرسانهم ولا أهل بلادهم بخيل ولا خيالة ، ولا سلاح ولا رجّالة ،

ولا مال ولا نجدة ولا ميرة[29] ولا مراكب ولا شوان[30] ولا غير ذلك .

وعلى أنه متىٰ طلب الباب برومية ، ومُلوك الفرنج والروم والتتار وغيرهم من الملك دون حاكم أو من أخويه أو من صهريه أو من بلادهم إنجاداً أو مُعاونة بخيّالة أو برجّالة أو مال أو مراكب أو شوانٍ أو سلاح ، لا يُوافقهم على شيء من ذلك ، لا في سر ولا جهر ، ولا يُعِين أحداً منهم ولا يُوافقه على ذلك . ومتىٰ اطّلعوا على أن أحداً منهم يقصد بلاد الملك الأشرف لمُحاربته أو لمضرّته بشيء ، يُعرِّف الملك الأشرف بخبرهم وبالجهة التي اتفقوا على قصدها في أقرب وقت قبل حوْطتهم من بلادهم ، ولا يخفيه[31] شيئاً من ذلك .

وعلى أنه متىٰ انكسر[32] مركب من المراكب الإسلامية في بلاد الملك دون حاكم ، أو بلاد أخويه ، أو بلاد صهريه ، فعليهم أن يخفروهم[33] ويحفظوا مراكبهم وأموالهم ، ويُساعدوهم على عمارة[34] مراكبهم ، ويُجهزوهم وأموالهم وبضائعهم[35] إلى بلاد الملك الأشرف . وكذلك إذا انكسرت مركب من بلاد دون حاكم وبلاد أخويه وصهريه ومُعاهديه في بلاد الملك الأشرف ، يكون لهم هذا الحكم المذكور أعلاه .

وعلى أنه متىٰ مات أحد من تجار المُسلمين ومن نصارىٰ بلاد الملك الأشرف[36] أو ذمّة أهل بلاده ، في بلاد الملك دون حاكم وبلاد أخويه وصهريه وأولاده ومُعاهديه ، لا يُعارضوهم في أموالهم ولا في بضائعهم ، ويُحمل ما لهم وموجودهم إلى بلاد الملك الأشرف ليفعل فيه ما يختار . وكذلك من يموت في بلاد الملك الأشرف من أهل مملكة الملك دون حاكم وبلاد أخويه وصهريه ومُعاهديهم ، فلهم هذا الحُكم المذكور أعلاه .

وعلى أنه متىٰ عبر على بلاد الملك دون حاكم أو بلاد أخويه أو صهريه أو مُعاهديه رُسل من بلاد الملك الأشرف قاصدين جهة من الجهات القريبة أو البعيدة ، صادرين أو واردين[37] ، أو رماهم الريح في بلادهم ، تكون الرُسل وغلمانهم وأتباعهم ، ومن يصل معهم من رُسل الملوك أو غيرهم ، آمنين محفوظين في الأنفس والأموال ، ويُجهزهم إلى بلاد الملك الأشرف .

وعلى أن الملك دون حاكم وأخويه وصهريه متىٰ جرىٰ من أحد من بلادهم قضية تُوجب فسخ المُهادنة ، كان على كل من الملك دون حاكم وأخويه وصهريه طلب من يفعل ذلك[38] وفعل الواجب فيه[39] وعلى أنَّ الملك دون حاكم وأخويه وصهريه يفسح كل منهم لأهل بلاده وغيرهم من الفرنج ، أنهم يجلبون إلى الثُغور الإسلامية الحديد والبياض والخشب وغير ذلك[40] .

وعلى أنه متىٰ أُسر أحد من المُسلمين في البر أو البحر ، من مبدأ تاريخ هذه المُهادنة من سائر البلاد ، شرقها وغربها ، أقصاها وأدناها ، ووصلوا به إلى بلاد الملك دون حاكم وبلاد أخويه وصهريه ليبيعوه بها ، فيلزم الملك دون حاكم وأخويه وصهريه فك أسره وحمله إلى بلاد الملك الأشرف .

وعلى أنه متىٰ كان بين تُجار المُسلمين، وبين تُجار بلاد الملك دون حاكم وأخويه وصهريه مُعاملة في بضائعهم، وهُم في بلاد الملك الأشرف كان أمرهم محمولاً على مُوجب الشرع الشريف[41].

وعلى أنه متىٰ ركب أحد من المُسلمين في مراكب بلاد الملك دون حاكم وأخويه وصهريه، وحمل بضاعته معهم وعُدمت البضاعة[42]، كان على الملك دون حاكم وعلى أخويه وصهريه ردّها إن كانت موجودة، أو قيمتها إن كانت مفقودة.

وعلى أنه متىٰ هرب أحد من بلاد الملك الأشرف الداخلة في هذه المُهادنة إلى بلاد الملك دون حاكم وأخويه وصهريه، أو توجّه ببضاعة لغيره وأقام بتلك البلاد، كان على الملك دون حاكم وعلى أخويه وصهريه رد الهارب أو المُقيم ببضاعة غيره، والمال معه إلى بلاد الملك الأشرف ما دام مُسلماً، وإن تنصَّرَ يُردُّ المال الذي معه خاصة. ولمملكة الملك دون حاكم وأخويه وصهريه فيمن يهرب من بلادهم إلى بلاد الملك الأشرف هذا الحكم المذكور أعلاه.

وعلى أنه إذا وصل من بلاد الملك دون حاكم وبلاد أخويه وصهريه ومُعاهديه من الفرنج من يقصد زيارة القُدس الشريف، وعلى يده كتاب الملك دون حاكم وختمه إلى نائب الملك الأشرف بالقدس الشريف[43]، يُفسح له في الزيارة مسموحاً بالحق ليقضي زيارته ويعود إلى بلاده آمناً مُطمئناً في نفسه وماله، رجلاً كان أو امرأة، بحيث إن الملك دون حاكم لا يكتب لأحد من أعدائه ولا من أعداء الملك الأشرف في أمر الزيارة بشيء[44].

وعلى أن الملك دون حاكم يحرس جميع بلاد الملك الأشرف هو وأخواه وصهراه من كل مضرّة، ويجتهد كل منهم في أن أحداً من أعداء الملك الأشرف لا يصل إلى بلاد الملك الأشرف، ولا يُنجدهم على مضرة بلاد الملك الأشرف ولا على رعاياه، وأنه يُساعد الملك الأشرف في البرّ والبحر بكل ما يشتهيه ويختاره.

وعلى أن الحُقوق الواجبة[45] على مَنْ يَصْدُر ويَرِدُ[46] من بلاد الملك دون حاكم وأخويه وصهريه، إلى ثغري الاسكندرية ودمياط والثُغور الإسلامية والممالك السُلطانية، بسائر أصناف البضائع والمتاجر على اختلافها، تستمر على حكم الضرائب المُستقرة في الديوان المعمور إلى آخر وقت ولا يُحدث عليهم فيها حادث[47]. وكذلك يجري الحُكم على من يتردّد من البلاد السُلطانية إلى بلاد الملك دون حاكم وأخويه وصهريه.

تستمر هذه المودّة والمُصادقة على حكم هذه الشُروط المشروحة أعلاه من الجهات على الدوام والاستمرار[48]، وتجري أحكامها وقواعدها على أجمل الاستقرار، فإن الممالك بها قد صارت مملكة واحدة وشيئاً واحداً، لا تنتقض بموت أحد من الجانبين[49]، ولا بعزل والٍ وتولية غيره، بل تُؤيد أحكامها وتدوم أيامها وشُهورها وأعوامها.

وعلى ذلك انتظمت واستقرت في التاريخ المذكور أعلاه، وهو كذا وكذا[50]، والله المُوفق بكرمه إن شاء الله تعالى[١٢٦].

(1) خليل بن الملك المنصور سيف الدين قلاوون.

(2) رودريك أو رودريجيز.

(3) البرتغال.

(4) ٢٨ يناير (كانون الثاني) ١٢٩٢ م.

(5) رسائل اعتماد المُفاوضين.

(6) تفويض بالصلاحيات الكاملة.

(7) بمثابة التوقيع.

(8) أي أن المُعاهدة دائمة (مُطلقة في الزمان).

(9) ريفها وبراريها.

(10) تُشكل جزءاً من تركيا حالياً.

(11) السواحل الليبية.

(12) السواحل المصرية.

(13) السواحل الفلسطينية.

(14) البترون حالياً.

(15) السواحل اللبنانية.

(16) السواحل السورية.

(17) بحيرة التمساح حالياً.

(18) أي: مرافىء الصادرات والواردات.

(19) مُقاطعة Aragon الإسبانية.

(20) مُدنها.

(21) المُقاطعات التابعة لها.

(22) تُشكل هذه الجُزر الثلاث مجموعة «جُزر الباليار» حالياً.

(23) أي: بابا روما.

(24) من مملكة جنوة.

(25) دوقية البندقية (فينيسيا).

(26) مُنظمات الرهبان المُحاربين Ordres.

(27) Les Hospitaliers.

(28) جنود المُشاة.

(29) تموين.

(30) سُفن.

(31) أي لا يُخفي شيئاً عن الملك الأشرف.

(32) تعطّل.

(33) يحرسونهم.

(34) إصلاح العطل .

(35) مع أموالهم وبضائعهم .

(36) في هذا دلالة على أن الذميين كانوا يُعاملون من حيث الحُقوق المدنية كالمُسلمين .

(37) في ذهابهم أو إيابهم .

(38) مُلاحقة ناقضي الهُدنة .

(39) مُعاقبته على عمله .

(40) حرية المُبادلات التجارية .

(41) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في الخلافات التي تحدث بين التجار المُسلمين والتجار الأجانب في بلاد الإسلام .

(42) فُقدت .

(43) كانت الحُروب الصليبية قد انتهت قبل توقيع هذه المُعاهدة بحوالي ربع قرن .

(44) أي يمتنع على حاكم برشلونة أن يُزود رعايا أعدائه وأعداء الملك الأشرف بكتب لزيارة بيت المقدس .

(45) الضرائب والرُسوم الجُمركية .

(46) ما يدخل ويخرج من البضائع .

(47) لا يجري فيها أي تغيير (زيادة) .

(48) أي أن المُعاهدة دائمة .

(49) أي أن موت واحد من الملكين لا يُؤثر على سريان المُعاهدة .

(50) ٢٨ يناير (كانون الثاني) ١٢٩٦ م (١٩ صفر سنة ٦٩٢ هـ) .

حواشي الباب الثاني

١) قارن مع التعريف الوارد في كتابنا : « مبادىء القانون الدولي العام في السلم والحرب » ، دار الجليل ــ دمشق ، ص ٢٩ .
٢) د . خديجة أبو أتلة : « الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب » ، دار المعارف ــ القاهرة ١٩٨٣ م ، ص ١٤٩ و ١٥٠ .
٣) كما وردت في المصدر السابق ، ص ١٥٠ .
٤) عن كتاب : « الخراج » لأبي يُوسف ، مذكور قبلاً ، والعبارات المُعترضة من وضع صاحب هذه الدراسة .
٥) الأستاذ ظافر القاسمي : « الجهاد والحُقوق الدولية العامة في الإسلام » ، دار العلم للملايين ــ بيروت ١٩٨٢ م ، ص ٤٨٣ .
٦) قارن مع كتاب الأستاذ مجيد خدوري : « الحرب والسلام في شريعة الإسلام » ، الدار المُتحدة للنشر ــ بيروت ١٩٧٣ م ، ص ٢٠٣
٧) قارن مع كتاب الدكتور محمد طلعت الغنيمي : « أحكام المُعاهدات في الشريعة الإسلامية » ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ص ٥٠ .
٨) قارن مع التعريف الوارد في كتاب ظافر القاسمي ، مذكور أعلاه ، ص ٤٨٦ .
٩) د . محمد طلعت الغنيمي ، مذكور قبلاً ، ص ١٣ .
١٠) انظر مثلاً كتاب الدكتور عبد الخالق النواوي : « العلاقات الدولية والنُظم القضائية في الشريعة الإسلامية » ، بيروت ، ص ٩ .
١١) انظر : « فتح القدير » لابن الهمام ــ الأميرية ١٣١٧ هـ ، ج ٤ ، ص ٢٩٣ .
١٢) ابن قدامة المقدسي : « المُغني » ، ج ٩ ، ص ٢٩٦ .
١٣) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي : « صبح الأعشىٰ في كتابة الإنشا » ، السفر الثاني ، وزارة الثقافة ــ دمشق ١٩٨١ م ، ص ٤١٥ .
١٤) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ص ٥١٩ .
١٥) « شرح السير الكبير » ، ج ٥ ، ص ١٧٨٠ .
١٦) القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤٦٣ .
١٧) ذات المرجع ، ص ٤٢٧ .
١٨) انظر كتابنا : « مبادىء القانون الدولي العام في السلم والحرب » ، مذكور قبلاً ، ص ١٣٥ .
١٩) لمعرفة الفروق بين (وزارة التفويض) و (وزارة التنفيذ) يُمكن مُراجعة كتاب الماوردي : « الأحكام السُلطانية » ، تقديم الدكتور محمد فهمي السرجاني ، المكتبة التوفيقية ــ القاهرة ، ص ٢٣ حتىٰ ٢٩ .
٢٠) منهم على سبيل المثال : د . محمد طلعت الغنيمي ، مذكور قبلاً ، والدكتور عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ٧٣ و ٧٤ .
٢١) انظر نصّ هذه المُعاهدة بالكامل في كتاب القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤١٩ حتىٰ ٤٢٧ .
٢٢) سورة التوبة ، الآية ١ .
٢٣) د . إسماعيل بدوي : « اختصاصات السُلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية » ، ص ١٩٤ .
٢٤) ابن قدامة : « المُغني » ، ج ٩ ، ص ٢٩٨ .
٢٥) انظر حاشية الدسوقي على « الشرح الكبير » ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ ، مُصطفىٰ محمد .

٢٦) « الفتاوىٰ الهندية » ، لمجموعة من عُلماء الهند ، ص ١٩٦ .
٢٧) د . محمود إبراهيم الديك : « المُعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام » ـ دُبي ١٩٨٥ م ، ص ١٦٧ .
٢٨) « فتاوىٰ ابن تيمية » ، ج ٣ ، ص ٣٢٩ .
٢٩) القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤١٦ .
٣٠) ظافر القاسمي ، مذكور قبلاً ، ص ٤٩٢ .
٣١) د . حامد سُلطان : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ٢٠٨ .
٣٢) « الفتاوىٰ الهندية » ، مذكور قبلاً ، ص ١٩٧ .
٣٣) الشيخ محمد أبو زهرة : « العُلاقات الدولية في الإسلام » ، ص ٨٢ .
٣٤) نقلاً عن كتاب د . عبد الكريم زيدان : « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام » ، مُؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٨ م ، ص ٢٨ .
٣٥) انظر : « فتح القدير » ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ ، و « نهاية المحتاج » ، للرملي ، ج ٨ ، ص ١٠٠ ، و « تفسير ابن كثير » ، ج ٢ ، ص ٣٢٣ ، و « بداية المُجتهد » ، ج ١ ، ص ٣٨٨ .
٣٦) القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤١٦ .
٣٧) « المُغني » ، ج ١ ، ص ٥١٧ ، و « شرح الفتح » ، للكمال بن الهمام ، ج ٤ ، ص ٢٩٣ .
٣٨) ابن جماعة : « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » ، ج ١٩ ، ص ٤٣٩ .
٣٩) سورة مُحمد ، الآية ٣٥ .
٤٠) سورة آل عمران ، الآية ١٣٩ .
٤١) « نهاية المُحتاج » ، للرملي ، مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٧٥ هـ ، ج ٨ ، ص ١٠٢ .
٤٢) « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٦٠ ، وحاشية الدسوقي ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ .
٤٣) « شرح السير الكبير » ، ج ٥ ، ص ١٦٨٩ .
٤٤) القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤٣٠ .
٤٥) د . محمود إبراهيم الديك ، مذكور قبلاً ، ص ١٦٥ .
٤٦) سورة النحل ، الآية ٩٤ .
٤٧) د . حامد سُلطان ، مذكور قبلاً ، ص ٢٠٨ .
٤٨) سورة النساء ، الآية ٩٠ .
٤٩) سورة الأنفال ، الآية ٦١ .
٥٠) القلقشندي ، مذكور قبلا ، ص ٤١٨ .
٥١) ابن قدامة : ج ٨ ، ص ٤٥٩ ، و ج ١٠ ، ص ٥١٧ .
٥٢) د . محمد طلعت الغُنيمي : « أحكام المُعاهدات في الشريعة الإسلامية » ، مذكور قبلاً ، ص ٩٦ .
٥٣) القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤١٦ و ٤١٧ .
٥٤) « السير الكبير » ، ج ٤ ، ص ٦٠ .
٥٥) البهوتي : « الروض المُربع شرح زاد المُستقنع » ، ج ٤ ، ص ١٤ ، مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض ، ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ م .
٥٦) الرملي : « نهاية المُحتاج » ، مذكور قبلاً ، ج ٨ ، ص ١٠٠ .
٥٧) انظر مقالنا الذي يحمل عنوان « المُعاهدات في الإسلام » ، والمنشور في مجلة « العدالة » : أبو ظبي ـ ١٩٨٥ م .
٥٨) د . حامد سُلطان ، مذكور قبلاً ، ص ٢٠٦ و ٢٠٧

٥٩) سورة المائدة ، الآية ١ .
٦٠) سورة التوبة ، الآية ١ .
٦١) سورة البقرة ، الآية ٢٧ ، وسورة الرعد ، الآية ٢٥ .
٦٢) سورة الرعد ، الآية ٢٠ .
٦٣) سورة البقرة ، الآية ١٧٧ .
٦٤) سورة الأنعام ، الآية ١٥٢ .
٦٥) سورة الإسراء ، الآية ٣٤ .
٦٦) سورة التوبة ، الآية ٤ .
٦٧) سورة التوبة ، الآية ٧ .
٦٨) سورة النحل ، الآية ٩١ .
٦٩) سورة الأنفال ، الآية ٧٢ .
٧٠) انظر : « تفسير ابن كثير » ، ج ٢ ، ص ٣٢٩ ، وكتاب الدكتور صبحي المحمصاني : « القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام » ، ص ١٣٩ .
٧١) سورة النساء ، الآية ٩٠ .
٧٢) راجع : د . حامد سُلطان ، مذكور قبلاً ، ص ٢٠٧ .
٧٣) سورة التوبة ، الآية ٧ .
٧٤) رواه البخاري .
٧٥) ذكره الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه ، مذكور أعلاه ، ص ٢٨ .
٧٦) ذكره الدكتور محمود إبراهيم الديك في كتابه ، مذكور أعلاه ، ص ١٩٩ .
٧٧) رواه البخاري .
٧٨) جاء ذكرها في كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة : « الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب » ، دار المعارف ، ص ٣٧ .
٧٩) أقره الإمام الذهبي .
٨٠) « سنن أبي داود » ، ج ٣ ، ص ٨٣ .
٨١) رواه التِرمذي .
٨٢) رواه أحمد ومُسلم .
٨٣) رواه الأربعة .
٨٤) عن الشيخ محمد أبو زهرة ، مذكور قبلاً ، ص ١١١ ، وكتاب الأُستاذ عبد الله غوشة : « الجهاد طريق النصر » — عمّان ١٩٧٦ م ، ص ١٣٤ .
٨٥) حديث صحيح رواه البُخاري وأبو داود والتُرمذي والحاكم والدار قطني والطبراني والسُيوطي (انظر : « الجامع الصغير » ، للسيوطي ، ج ١ ، ص ٤٣) .
٨٦) « الخراج » ، ليحيىٰ بن آدم ، المطبعة السلفية — القاهرة ، ص ٧٤ .
٨٧) نقلاً عن مقال الدكتور محمد عبد الله دراز : « القانون الدولي العام والإسلام » ، منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد الخامس ١٩٤٩ م . وانظر تفصيلات قصة (أبي جندل) في كتاب القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤١٢ و ٤١٣ .
٨٨) ظافر القاسمي ، مذكور قبلاً ، ص ٤٩١ .
٨٩) ابن أبي الحديد . « شرح نهج البلاغة للإمام علي » ، المُجلد الرابع ، ص ١١٩ ، وما بعدها ، دار الأندلس — بيروت .

٩٠) عن د . وهبة الزُحيلي : « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ، دار الفكر ــ دمشق ، ط ٣ ، ص ١٣٩ و ٣٤٨ وما بعدها .

٩١) د . عبد الله غوشة ، مذكور أعلاه ، ص ١٣٤ .

٩٢) كما في حالة المُعاهدة المعقودة بين الملك الظاهر بيبرس وبين رئيس طائفة « الاسبتارية » الصليبية سنة ٦٦٥ هـ (انظر القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤٣٢) .

٩٣) سورة التوبة ، الآية ٤ .

٩٤) د . عبد الكريم زيدان ، مذكور قبلاً ، ص ٣٠ .

٩٥) يُسمىٰ هذا المبدأ في التعابير القانونية المُعاصرة : « الدفع بعدم تنفيذ الالتزام المُقابل » ، ويُسمىٰ باللاتينية : « Exceptio per non adimpleti contractus » .

٩٦) سورة التوبة ، الآية ٧ .

٩٧) انظر في الفقه الحنفي : « الهداية مع متن فتح القدير » ، ج ٥ ، ص ٤٥٦ ، وفي الفقه المالكي : « حاشية الدسوقي » ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ .

٩٨) سورة التوبة ، الآية ٤ .

٩٩) قارن مع كتاب الدكتور محمود إبراهيم الديك ، مذكور قبلاً ، ص ٢٠٠ .

١٠٠) د . وهبة الزُحيلي : المادة ٢٠ من « مشروع قانون الحرب في الإسلام » ، المُلحق بكتابه : « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ، مذكور قبلاً ، ص ٧٩١ .

١٠١) د . خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١٦٥ .

١٠٢) « المُغني » ، ج ١ ، ص ٥١٨ و ٥١٩ .

١٠٣) انظر كتاب الأستاذ عبد الله غوشة ، مذكور قبلاً ، ص ١٣١ ، وكتاب الدكتور عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ٨٢ .

١٠٤) سورة التوبة ، الآية ١٢ .

١٠٥) سورة الأنفال ، الآية ٥٨ ، وانظر شرح هذه الآية في « تفسير القُرطبي » ، ج ١ ، ص ١٩ .

١٠٦) انظر : « أحكام القرآن » ، لابن العربي ، ج ٢ ، ص ٥٢٧ ، وما بعدها ، وقارن مع كتاب الدكتور محمود إبراهيم الديك ، مذكور قبلاً ، ص ٢١٨ .

١٠٧) سورة التوبة ، الآية ١٣ .

١٠٨) د . محمد طلعت الغُنيمي ، مذكور قبلاً ، ص ١٥٩ .

١٠٩) « الفتاوىٰ الهندية » ، نقلاً عن فتاوىٰ الكرخي ، ص ١٩٧ . وانظر أيضاً : « بدائع الصنائع » ، للكاشاني ، ج ٧ ، ص ١٠٩ و ١١٠ ، و « مُختصر المزني » ، ج ٨ ، ص ٢٨٠ .

١١٠) ابن قدامة : « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٦٢ .

١١١) د . وهبة الزُحيلي : المادة ٢٤ من « مشروع قانون الحرب في الإسلام » ، المُلحق بكتابه المُشار إليه أعلاه ، ص ٧٩٣ .

١١٢) « شرح السير الكبير » ، ج ٥ ، ص ١٦٨٩ .

١١٣) محمد بن الحسن الشيباني : « السير الكبير » ، تحقيق : الدكتور صلاح الدين المُنجد ، معهد المخطوطات العربية ــ القاهرة ١٩٥٨ م ، ص ٢٨٤ .

١١٤) د . عبد الحسين القطيفي : « القانون الدولي العام » ، مطبعة العاني ــ بغداد ١٩٧٠ م ، ص ٢٥٦ .

١١٥) « نهاية المُحتاج » ، ج ٨ ، ص ١٠٣ ، و « المُغني » ، ج ١٠ ، ص ٥٢٢ .

١١٦) سورة التوبة ، الآية ٧ .

١١٧) سورة البقرة ، الآية ٢٧ .

١١٨) انظر في ذلك : د . حامد سُلطان ، مذكور قبلاً ، ص ٢٠٩

١١٩) عن : « البداية والنهاية » ، لابن كثير ، ج ٣ ، ص ٢١٥ .

١٢٠) عن كتاب المُستشار علي علي منصور : « شريعة الله وشريعة الإنسان » ، مذكور قبلاً ، ص ٣٤ .

١٢١) انظر كتابنا : « الإسلام والقانون الدولي » ، مذكور قبلاً ، ص ٥٧ .

١٢٢) عن د . محمود إبراهيم الديك ، مذكور قبلاً ، ص ٢٠٢ .

١٢٣) « تاريخ الطبري » ، ج ٢ ، ص ٦٠٩ ، والشيخ محمد أبو زهرة : « العُلاقات الدولية في الإسلام » ، مذكور قبلاً ، ص ٧٧ .

١٢٤) د . خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١٣٤ ، وقارن مع نص آخر في مطبوعة : « التنظيم الدولي » ، أمالي جامعية غير مطبوعة للدكتور مُحيي الدين إسماعيل علم الدين ، جامعة وهران ١٩٧١ / ١٩٧٢ م ، ص ١٢١ .

١٢٥) قارن مع نص مُشابه لهذا في كتاب المُستشار علي علي منصور ، مذكور قبلاً ، ص ٣٤ ، وما بعدها .

١٢٦) عن كتاب القلقشندي ، مذكور قبلاً ، ص ٤٤٨ — ٤٦٠ .

الباب الثالث

قانون الحرب في الإسلام

العلاقات بين دار الإسلام ودار الحرب

سوف نبحث في هذا الباب، وهو الباب الأخير في هذه الدراسة، العلاقات بين «دار الإسلام» و«دار الحرب» من خلال ستة فُصول: فبعد تعريفنا بدار الحرب وسُكانها (الفصل الأول) سوف نُحاول تكييف العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب (الفصل الثاني)، ثم ننتقل إلى بحث الحرب الإسلامية (الجهاد) عبر العناوين التالية:

- الجهاد في الإسلام (الفصل الثالث)
- مشروعية القتال في الإسلام (الفصل الرابع)
- سُلوك المُحارب المُسلم في المعركة (الفصل الخامس)
- نهاية الحرب في الإسلام (الفصل السادس)

الفصل الأول

دار الحرب وسُكانها

يتضمن هذا الفصل، كما يدل عنوانه، شرح مفهوم دار الحرب من جهة، والوضع الشرعي لسُكانها من جهة ثانية.

الفرع الأول: مفهوم دار الحرب

دار الحرب هي: «البلاد التي لم تدخل في الفتح الإسلامي، ولا تجري فيها أحكام الإسلام، سواءً أكانت بحالة حرب فعلية مع المُسلمين أم لا»(1).

ويُعرفها الزيديون بالقول: «دار الحرب هي الدار التي شوكتها لأهل الكفر ولا ذمة من المُسلمين عليهم»[٢].

وإذا طبقنا أسلوب التعريف بالضد يُمكن أن نقول إنَّ دار الحرب: «هي جملة الأقاليم التي لا تدخل في دار الإسلام، ولم يرتبط سُكانها بعهد مع المُسلمين». وقد تبنى الشيخ محمد أبو زهرة هذا المنحى في تعريفه لدار الحرب حيث يقول: «هي الدار التي لا يكون فيها السُلطان والمنعة للحاكم المُسلم، ولا يكون عهد بينهم وبين المُسلمين يرتبط به المُسلمون ويُقيدهم»[٣].

ويستوي في اعتبار منطقة ما «دار حرب» أن تكون تابعة لسُلطة سياسية واحدة أو لعدة سُلطات، وأن تحوي أقلية من المُسلمين أو أن يكون كافة سُكانها من المُشركين. وفي هذه الحالة الأخيرة تُسمى «دار الشرك»، وهي التسمية المُفضلة لدى أصحاب المذهب الإباضي.

وفي مجال التمييز بين دار الحرب وغيرها يُركز جمهور الفُقهاء على عُنصر «السُلطان والمنعة»، فحيثما يكون السُلطان والمنعة للحاكم المُسلم تُعتبر الدار «دار إسلام»، وحين يكونان لغير المُسلمين تكون «دار حرب». ولكن الإمام أبا حنيفة لا يكتفي بهذا المعيار للتفريق بين الدارين، ولا يعتبر الدار دار حرب إلاَّ إذا تحققت فيها ثلاثة شُروط:

١) ألاَّ تكون المنعة والسُلطان للحاكم المُسلم (ويلتقي في هذا الشرط مع رأي جمهور الفُقهاء)، وهذا يستتبع تطبيق شريعة غير الشريعة الإسلامية فيها.

٢) أن يكون الإقليم مُتاخماً للديار الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على المُسلمين في كل وقت.

٣) ألاَّ يبقى المُسلم أو الذمّي مُقيمين في هذا الإقليم بالأمان الإسلامي الأول الذي مكن رعية المُسلمين من الإقامة فيها ابتداءً[٤].

ويشرح «الكاساني» رأي أبي حنيفة في هذا السياق فيقول: «وجه قول أبي حنيفة أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام أو الكفر ليس هو عين الإسلام أو الكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أنَّ الأمان إن كان للمُسلمين على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق والخوف للمُسلمين على الإطلاق فهي دار الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر»[٥].

وقد ثار خلاف فُقهي شديد حول تحديد طبيعة العلاقات بين «دار الإسلام» و«دار الحرب»، وعمّا إذا كانت العلاقة بين هاتين الدارين هي علاقة حرب دائم[٦] تقطعها فترات

من السلم . أو أنها علاقة سلم دائمة ــ حتىٰ إذا لم يُوقع أي عهد بين الدارين ــ لا يقطعها الحرب إلاّ دفاعاً عن النفس ، وسنتعرض لشرح هذا الخلاف بالتفصيل في مكان آخر من هذه الدراسة .

ويُمكن أن يتغيّر الوصف الشرعي لدار الحرب فتُصبح «دار عهد» إذا والت المُسلمين وعقدت معهم عهداً ، كما يُمكنها بالمُقابل أن تُصبح جزءاً من دار الإسلام وذلك في الحالات التالية :

آ) **الفتح** : وهو الاستيلاء على أرض العدو عُنوة بعد قهره عسكرياً في ميدان الحرب .

ب) **الاستسلام** : وهو الاستيلاء على أراضٍ تركها العدو خوفاً من قُوات المُسلمين وانسحب منها بدون قتال . ويتم هذا التحول من جزء من (دار الحرب) إلى (دار الإسلام) بمُجرد إنهاء الاستيلاء عليها وتطبيق الشريعة الإسلامية فيها حسب رأي الجمهور ، ولكن نفراً من الفُقهاء يرون أنه من الواجب أن تُصبح (دار الحرب) المُستولىٰ عليها (دار عهد) ، لمدة مُؤقتة ، قبل أن تندمج في (دار الإسلام) !

جـ) **الإسلام** : وهو دُخول حُكام دار الحرب وأغلبية سُكانها أو كافتهم في الدين الإسلامي طوعاً بدون وقوع أية أعمال حربية دفعتهم إلى ذلك .

وبالمُقابل قد يُصبح جزء من (دار الإسلام) بمثابة (دار حرب) إذا خرج من منعة دار الإسلام وسُلطانها ودخل في منعة العدو وسُلطانه . وقد خالف الحنفية هذا الرأي واعتبروا أن البلاد التي سيطر عليها المُسلمون ثم اضطروا للجلاء عنها لا تُعتبر «دار حرب» إذا أبقىٰ الذين سيطروا عليها المُسلمين ورعايا الدولة الإسلامية الآخرين مُقيمين فيها سالمين وآمنين بشُروط الأمان الأول الذي منحه لهم المُسلمون(٧) ، وأما إذا لم يتحقق شرط الأمان هذا فيدخل هذا الجزء من دار الإسلام في دار الحرب حسب جميع المذاهب بما فيها المذهب الحنفي .

الفرع الثاني : سُكان دار الحرب

يتكون سُكان دار الحرب ، في أكثر الأحوال من أقلية مُسلمة وأغلبية من غير المُسلمين . ويختلف الوضع الشرعي لهؤلاء وأُولئك حسب التفصيل الذي سنراه في المبحثين التاليين :

المبحث الأول : سُكان دار الحرب غير المُسلمين

يُقال لهؤلاء «الحربيين» وهو لفظ يُشابه في مفهومه العام تعبير «رعايا العدو» في هذه الأيام .

والحربيون ـــ كما يظهر من تسميتهم ـــ يُعتبرون في « حالة حرب » مع المُسلمين ولهذا فهم غير معصومي الدم والمال ضمن حُدود دار الإسلام إلاَّ إذا طلبوا الأَمان وحصلوا عليه ـــ فردياً أو جماعياً ـــ من المُسلمين وعندها يُقال لهم « مُستأمنين » ، ويُصبحون معصومي الدم والمال طيلة مدة « عهد الأَمان » الممنوح لهم ، وحتىٰ خُروجهم من دار الإسلام .

وإذا لم يعودوا إلى موطنهم الأَصلي (دار الحرب) في نهاية عهد الأَمان ووافق وُلاة الأَمر على بقائهم في (دار الإسلام) فإنهم يفقدون صفتهم كمستأمنين ويُصبحون كالذميين من أَبناء مذهبهم . وأَما إذا اختاروا اعتناق الإسلام فإنهم يُصبحون كالمُسلمين لهم ما لهم من حُقوق وعليهم ما عليهم من واجبات .

وإذا كان الحكم الشرعي المُقرر للحربي أَنه غير معصوم الدم والمال فإن هذا لا يعني قِيام المُسلمين بقتله ومُصادرة أَمواله بشكل آلي عند دُخوله إلى دار الإسلام ، وإنما يُنظر في ذلك إلى هدفه من دُخول هذه الدار وإلى طبيعة العلاقات السائدة بين دار الإسلام ودار الحرب الذي هو من رعاياها في تلك الفترة .

وعُموماً إذا دخل حربي دار الإسلام ولم يكن عنده أَية حجة مُقنعة تبرر دُخوله إليها فمن حق ولاة الأَمر المُسلمين أَسره ومُفاداته ، أَو ردّه مخفوراً إلى دار الحرب بدون فداء ، وقد يتعرض للقتل أَيضاً إذا ثبت أَنه دخل للتجسس أَو لتهريب الأَسلحة أَو للقيام بأَي عمل يمسُّ أَمن دار الإسلام ، وكذلك إذا صدر الأَمر له بمُغادرة البلاد الإسلامية ولم يُغادرها بعد إنذاره بذلك(٨) .

وإذا ادعىٰ الحربي أَنه رسول لأَميره أَو ملكه قُبل منه ذلك في المذهبين الشافعي والحنبلي ، ويُمنح الحصانة المُعترف بها للرُسل عادة ، ويقول ابن قُدامة الحنبلي في هذا السياق : « وليس لأَهل الحرب دُخول دار الإسلام بغير أَمان لأَنه لا يُؤمَنُ أَن يدخل أَحدهم جاسوساً أَو مُتلصصاً فيضر المُسلمين ، فإن دخل بغير أَمان سُئل فإن قال جئتُ رسولاً فالقول قوله لأَنه تتعذر البيّنة على ذلك ، ولم تزل الرُسل تأتي من غير تقديم أَمان »(٩) . ولكن أَصحاب المذهب الحنفي لا يقبلون ذلك ويعتبرون من يدعي حمل رسالة من الحربيين كأَهل الحرب(١٠) .

وأَما الشافعي فيُمهل الحربي في هذه الحالة مدة أَربعة أَشهر يختار في نهايتها إما مُغادرة دار الإسلام ، أَو دفع الجزية كالذميين ، أَو اعتناق الإسلام(١١) .

وفي حال دُخول الحربي دار الإسلام خطأً ، أَو قسراً عنه (تحطم السفينة التي كانت تقله مثلاً) فإنه يترك للإمام اتخاذ القرار المُناسب بشأنه ، فإما أَن يُسرحه ويُرسله مخفوراً إلى حُدود بلده ، وإما أَن يسترقه ، وإما أَن يُفرج عنه بعد دفع فدية مُناسبة(١٢) .

وإذا قام الحربي باعتناق الإسلام قبل القبض عليه في بلاد المُسلمين فإنه يعصم بذلك دمه وأَمواله ـــ كما سبق أَن أَشرنا ـــ وأَما إذا أَعلن إسلامه بعد إلقاء القبض عليه فأَمره محطّ خلاف

بين الفُقهاء حيث هُناك من يقبل منه إسلامه في هذه الحال (المذهب الشافعي) ، وهُناك من لا يقبل منه ذلك ويُفتي بقتله إذا كان مُشركاً ، وبأسره واسترقاقه إذا كان من أهل الكتاب (المذهب الحنفي) .

المبحث الثاني : سُكان دار الحرب من المُسلمين

إذا كانت دار الحرب تحوي أقلية من المُسلمين فإن حكمها الشرعي يتنازع فيه رأيان :

ــ **الرأي الأول** : يأخذ أصحابه بمبدأ « شخصية القوانين والأحكام الشرعية » ، وينتج عن هذا اعتبار المُسلم خاضعاً لسيادة دار الإسلام أينما كان وحيثما وجد حتىٰ لو كان ذلك خارج النطاق الإقليمي لهذه الدار(١٣) .

وينجم عن الأخذ بهذا الرأي عدة نتائج وأهمها التالية :

١) على المُسلم الموجود في (دار الشِرك) أن يُهاجر إلى (دار الإسلام) إذا وجد ضيماً في موطنه الأصلي ، استناداً لمنطوق الآية الكريمة : **﴿لا يتخذ المُؤمنون الكافرين أولياء من دون المُؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلاَّ أن تتقوا منهم تُقاة . يُحذركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾**(١٤) .

وهُناك آيات كريمة أُخرىٰ ترفع هذا الحكم إلى مرتبة الإلزام الشرعي ، بصرف النظر عمّا إذا كان أفراد الأقلية الإسلامية في دار الحرب يتعرضون لضيم أم لا مثل الآية : **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق ...﴾**(١٥) ، وكذلك الآية : **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المُؤمنين ، أتُريدون أن تجعلوا لله عليكم سُلطاناً مُبيناً﴾**(١٦) .

ومن البدهي أن هذا الحكم الشرعي يستلزم اعتبار هؤلاء المُسلمين مُواطنين بملء الحق في دار الإسلام يدخلونها متىٰ يشاؤون ولا يحق لوُلاة الأمر المُسلمين منعهم من ذلك ، كما أنهم ليسوا بحاجة إلى « أمان » لأن إسلامهم يعصم دمهم وأموالهم .

٢) يُمكن للمُسلم في (دار الحرب) أن يرث المُسلم في (دار الإسلام) في حالة وجود قرابة شرعية بينهما .

٣) إذا ارتكب المُسلم جريمة في (دار الحرب) ثم انتقل إلى (دار الإسلام) يُمكن مُعاقبته عليها حسب أحكام الشريعة الإسلامية ، حتىٰ لو كانت قوانين دار الحرب لا تُعاقب على العمل نفسه (الزنا مثلاً) . وعلى العكس فإنه ليس من وزر على من ارتكب فعلاً مُجرّماً في دار الحرب ثم التحق بدار الإسلام إذا كان هذا الفعل غير مُجرّم في الشريعة الإسلامية (تعدد الزوجات مثلاً)(١٧) .

ـ الرأي الثاني: ويأخذ أصحابه ـ وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة ـ بمذهب «إقليمية القوانين» فيُعتبرون المُسلمين في دار الحرب رعايا لدُولهم وخاضعين لقوانينها، ولا تنطبق عليهم أحكام دار الإسلام إلاَّ إذا هاجروا إليها تنفيذاً لحكم الآية الكريمة: ﴿والذين آمنوا ولم يُهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتىٰ يُهاجروا....﴾[18].

ولا يمنع هذا من نجدة دار الإسلام لهم ودفاعها عنهم إذا طلبوا من وُلاة الأمر المُسلمين تأييدهم ومُناصرتهم: ﴿وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلاَّ على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾[19]، وفي هذا جاء نص الحديث الشريف: «المُسلم أخ المُسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره».

والأخذ بهذا الرأي يقود إلى القول بمشروعية الأفعال التي يرتكبها المُسلم في دار الحرب إذا لم يكن مُعاقباً عليها في قوانين هذه الدار. وإذا ارتكب المُسلم في دار الحرب جُرماً يُوجب الحدّ حسب أحكام الشريعة الإسلامية فلا يُقام عليه الحدّ عند رُجوعه إلى (دار الإسلام) لأن مُوجب الفعل وقع خارج حُدود هذه الدار[20]، ويُخالف هذا رأي الجمهور من أن «الحرام لا يصير حلالاً في أي مكان» حتىٰ لو كان هذا المكان دار الحرب!

وإذا جاز لنا أن نُدلي برأينا في هذا الموضوع نقول: إن الحُدود هي حُدود الله الذي أمر بإقامتها، لذا يجب إيقاعها بشكل مُطلق وبصرف النظر عن المكان والزمان، حتىٰ إذا كان الجُرم قد وقع في دار الحرب. وأما الحديث الشريف القائل: «لا تُقام الحُدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو»[21]، فهو حديث ضعيف من جهة، ومُرتبط بالظروف التي قيل بها، عندما كان لجوء واحد من المُسلمين للعدو يُسبب خسارة فادحة، لدار الإسلام من جهة ثانية.

وإن ما قلناه حتىٰ الآن ينطبق على رعايا دار الحرب من المُسلمين، وأما إذا كان هؤلاء من رعايا دار الإسلام أصلاً ولكنهم دخلوا دار الحرب في تجارة أو زيارة فإنهم يظلون تابعين لأحكام دار الإسلام، ولكن عليهم في الوقت نفسه عدم مُخالفة قوانين دار الحرب إلاَّ فيما يتعارض مع أحكام دينهم.

وينطبق هذا بشكل خاص على حالة حُصولهم على عهد أمان من قِبل مسؤولي دار الحرب، حيث عليهم في هذه الحالة الابتعاد عن الغدر أو الإخلال بأحكام العهد. ويقول فُقهاء الحنابلة في ذلك: «من دخل من المُسلمين إلى أرض العدو بأمان لم يخنهم في مالهم لأنهم إنما أعطوه الأمان مشروطاً بتركه خيانتهم لأنه غدر ولا يصلح في ديننا الغدر»[22].

ولكن على المُسلم خلال إقامته في دار الحرب أن يمتنع عن تعزيز قوة هذه الدار ضد دار الإسلام كأن ينقل معلومات حربية، أو أن يُساعد في صناعة الأسلحة والمُعدات الحربية التي

يمكن استخدامها ضد المُسلمين[٢٣].

وعلى كل حال يبقىٰ المُسلم مُلزماً بأحكام الشريعة الإسلامية أثناء إقامته في دار الحرب فيمتنع عن التعامل بالربا وشرب الخمر وأكل لحم الخنزير حتىٰ إذا كانت جميع هذه الأفعال مُباحة في هذه الدار، ولا يُعفىٰ من ذلك إلاَّ في حالة وجود ضرورة مُلجئة تُهدد حياته إذا لم يفعل ذلك، وفي هذا تطبيق للمبدأ الشرعي: «الضرورات تُبيح المحظورات».

الفصل الثاني
تكييف العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب

هناك خلاف أساسي ، كما أشرنا في الفصل السابق ، بين تيارين فقهيين رئيسيين بخصوص تكييف العلاقة بين (دار الإسلام) و (دار الحرب) : هل العلاقة بين الدارين هي علاقة حرب دائمة تقطعها « المُهادنات » لفترات مُؤقتة وهو ما يقوله أصحاب الرأي الأول؟ أم العلاقة بينهما علاقة سلم دائمة تتخللها بعض المعارك والحُروب بين وقت وآخر ، في حال حُدوث الظُروف الشرعية التي تُبيح هذه الحُروب أو تقضي بها ، كما يقول أصحاب الرأي الثاني ؟

سنُحاول في الصفحات التالية شرح هذين الرأيين ، ثم سنشرح بعد ذلك رأياً ثالثاً توفيقياً بين الرأيين ، وهو رأي الإمام أبي حنيفة وبعض الأئمة الزيديين ، والذي نعتقد ــ بكل تواضع ــ أنه أفضل الآراء الثلاثة .

الفرع الأول : الرأي القائل بأن الأصل هو السلام

يرىٰ بعض الفُقهاء القُدامىٰ ونفر كبير من الكُتّاب والباحثين المُسلمين المُعاصرين أن الدين الإسلامي ــ كما يظهر من تسميته ــ هو « دين سلام » لا دين حرب ، والدليل الناصع على ذلك هو أن « السلام » اسم من أسماء الله تعالىٰ ، ويبنون على ذلك أن العلاقة بين « دار الإسلام » وغيرها من البُلدان والأقاليم ، بما فيها تلك التي تُسمىٰ بدار الحرب ، يجب أن تكون علاقة سلم كقاعدة عامة ، ولا تأتي الحرب إلاَّ استثناء من القاعدة المذكورة . ويستنتجون بالتالي أنه لا يحق للمُسلمين شن حرب ضد الأُمم الأُخرىٰ ــ حتىٰ لو كانت هذه تسكن دار الحرب ــ إلاَّ إذا بادأت هذه الأُمم دار الإسلام بالحرب أولاً(٢٤) .

وبكلمة أُخرىٰ فإن أنصار هذا الرأي يعتبرون أن (الحرب الدفاعية) هي الحرب الوحيدة المشروعة في الإسلام ، وبالتالي فإن (الحرب الهُجومية) تكون حرباً عدوانية لا يجوز لُجوء المُسلمين إليها (!)

ومما يقوله أحد الكُتّاب المُسلمين المُعاصرين في هذا المنحىٰ : « إن الإسلام لا يُقر الحرب الهُجومية بقصد الفتح أو التوسع أو التسلط أو الاستعلاء ، وقلنا إن الحرب المشروعة في الإسلام

هي الحرب الدفاعية لردّ اعتداء بدأ به العدو ، أو الدفاع عن حق ثابت بمُقتضى عهد أو مُعاهدة نقضها الخصم أو تأميناً للدعوة »[٢٥].

ويستند أصحاب هذا الرأي في موقفهم هذا إلى جملة أسانيد في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة وأقوال الأئمة المُجتهدين من السلف الصالح ، وذلك كما يلي :

أولاً) الأسانيد في القرآن الكريم : هُناك مجموعة كبيرة من الآيات القُرآنية الكريمة (حوالي مائة آية) تأمر المُسلم بالجُنوح إلى السلام وعدم شن الحرب ضد الآخرين إلاً دفاعاً عن النفس أو عن الدعوة ، ومن الآيات الكريمة ذات الدلالة القاطعة في هذا المجال :

آ ــ في مجال الدعوة إلى السلم :

١) ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مُبين﴾[٢٦].

٢) ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مُستقيم﴾[٢٧].

٣) ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ، وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾[٢٨].

٤) ﴿فإن اعتزلوكم فلم يُقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾[٢٩].

ب ــ في مجال تسويغ القتال الدفاعي فقط :

١) ﴿أُذن للذين يُقاتَلُونَ بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾[٣٠].

٢) ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يُقاتلوكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يُحب المُعتدين﴾[٣١].

٣) ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يُقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يُحب المُقسطين﴾[٣٢]

٤) ﴿فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم﴾[٣٣].

فهذه الآيات جميعاً ، التي أوردناها هُنا على سبيل الذكر لا الحصر ، تدل بشكل واضح على أن الجُنوح إلى المُسالمة ، وعدم اللُجوء إلى القتال إلاً دفاعاً عن النفس أو عن الدعوة الإسلامية ، هُما من الأُمور التي أوجب القرآن احترامها والتقيد بها .

ثانياً) الأسانيد في السُنّة الشريفة : ونجد هذه الدعوة إلى السلم في الأثر المنقول عن النبي ﷺ ، سواء تعلّق الأمر بالسنة القولية أم بالسنة الفعلية :

آ ــ **في مجال السنة القولية** : ومن الأقوال المأثورة عن النبي ﷺ في الحضّ على التمسك بالسلام :

١) « إن الله جعل السلام تحية لأُمتنا وأماناً لأهل ذمتنا » .

٢) « لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية »[٣٤].

٣) « إن الله جعل عذاب هذه الأُمة القتل »[٣٥].

٤) « دعوا الحبشة ما دعوكم واتركوا الترك ما تركوكم »[٣٦].

ب ـــ **في مجال السنة الفعلية**: ظل الرسول ﷺ ثلاث عشرة سنة في مكة يُقاوم المُشركين سلماً بدون أن يحمل السلاح عليهم أو يشن ضدهم أي هُجوم، وكان يقول لصحابته لمّا يتساءلون عن سبب ذلك: «**لم أؤمر بقتال**».

وعندما انتقل إلى المدينة وسمح للمُسلمين، بوحي من ربه، أن يحملوا السلاح ضد المُشركين العرب وجيران الدولة الإسلامية من غير العرب، سمح لهم بذلك دفاعاً عن أنفسهم أو دفاعاً عن الدعوة الإسلامية فحسب. وهكذا يُمكن القول إن الغزوات التي جرت في زمن النبي ضد مُشركي العرب، مثل هوازن وثقيف كانت جميعاً من قبيل الحُروب الدفاعية.

ويُمكن أن نقول الشيء نفسه عن غزواته ضد يهود يثرب وخيبر، من أمثال بني النضير وبنى قضاعة وبني فينقاع، حيث أن هؤلاء أخلوا بعُهودهم معه مما اضطره لحربهم.

وأما الغزوات التي خرجت من حُدود الجزيرة العربية لحرب الفُرس والرُوم، زمن الرسول أو بعده بقليل، فكانت لأن كسرىٰ الفُرس وقيصر الرُوم رفضا الدعوة للدُخول في الإسلام، ونكّلا بمن اتبعها من أبناء الشُعوب الواقعة تحت حكمهما. ويُمكن لنا، في هذا السِياق، أن نُؤيد ما يقوله واحد من الكُتَّاب المُسلمين المُعاصرين حول الطابع الدفاعي لجميع غزوات الرسول حيث يقول: «إن الرسول كان يُؤثرُ السلم ما وجد إليه سبيلا، وما قاتل قط إلاَّ مُضطراً، والشواهد على ذلك من قوله وفعله وسياسته مع أعدائه (....) وجميع غزواته سواء في الجزيرة العربية أم خارجها إنما كانت دفاعاً أمام اعتداء واقع أو في سبيله أن يقع بإمارات دالة ناطقة»[٣٧].

ثالثاً) أقوال الأئمة المُجتهدين: ومن أقوال الأئمة المُجتهدين في مجال تأييد الرأي القائل بأن القاعدة الأساسية في علاقة المُسلمين بغيرهم من الأُمم هي السلام آراء كل من الإمام مالك والطبري والثوري والأوزاعي[٣٨]، وكذلك ابن تيمية وابن القيم والكمال بن الهمام:

١) فمن أقوال الإمام مالك: «لا ينبغي لمُسلم أن يهريق دمه إلاَّ في حق، ولا يهريق دماً إلاَّ بحق»[٣٩].

٢) ويُنسب إلى الإمام الثوري قوله: «القِتال مع المُشركين ليس بفَرْض إلاَّ أن تكون البداية منهم»[٤٠].

٣) ويقول ابن تيمية: «فإباحة القتال من المُسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم»[٤١].

٤) كما يقول ابن قيم الجوزية في المنحىٰ ذاته: «وفرض القتال على المُسلمين لمن قاتلهم دون من لم يُقاتلهم، ومن هذا يظهر أن الجهاد لم يُشرَّع إلاَّ دِفاعاً عن النفس أو تأميناً للدعوة من أن

تقف الفتنة في طريقها، ولم يجيء الإسلام مُعتدياً بل نهىٰ عن الاعتداء، وأُمر بالجنوح إلى السلم الذي اشتق منه اسمه»[٤٢].

٥) وأخيراً يُمكننا الإشارة إلى رأي الكمال بن الهمام والذي يقول: «المقصود من القِتال هو إخلاء العالم من الفساد، وإن قتالنا المأمور به جزاء لِقتال الأعداء ومُسبب عنه»[٤٣].

أنصار هذا الرأي من الكُتَّاب والباحثين المُعاصرين: هذا بالنسبة للأئمة المُجتهدين من السلف الصالح، وأما بالنسبة للباحثين والكُتَّاب المُعاصرين فإننا نجد أغلبيتهم الساحقة قد أخذت بهذا الرأي الذي يعتبر أن «السلام هو الأصل» في علاقة المُسلمين مع غيرهم[٤٤]. ويظهر أن موقفهم هذا ليس ناجماً عن قناعة فقهية فحسب، وإنما تأثراً منهم بمُعطيات القانون الدولي المُعاصر الذي شجب الحرب ومنعها بنُصوص اتفاقية منذ عام ١٩٢٨م[٤٥]، وبالتيارات السياسية السلمية التي أصبحت تغزو العالم في النصف الثاني من القرن العشرين.

بل إن بعض هؤلاء يُبالغ في الدعوة للسلام إلى درجة يقترب فيها من «الاستسلام»، ومن هؤلاء الشيخ محمد عبد الله دراز الذي يقول: «من هُنا نرىٰ أن الحُروب في نظر الإسلام شر لا يلجأ إليه إلاَّ المُضطر، فلئن ينتهي المُسلمون بالمُفاوضة إلى **صلح مُجحف** بشيء من حُقوقهم ولكنه في الوقت نفسه حقن للدماء **خير من انتصار باهر للحق** تُزهق فيه الأرواح، وإن لنا في موقف الرسول في غزوة الحُديبية نُموذجاً حسناً لهذا الروح العالي من التسامح والصفح حرصاً على السلام من جانب الطرف الأقوىٰ»[٤٦].

الفرع الثاني: الرأي القائل بأن الأصل هو الحرب

ينطلق بعض فُقهاء المُسلمين من واقع أن الإسلام هو خاتم الأديان وأكملها، ولهذا الدعوة له تكون واجبة على الدوام لكي يأخذ بها من يشاء متىٰ يشاء بدون ضغط أو إكراه أو فتنة. والدعوة لاعتناق الدين الإسلامي تتم بشكلين حسب رأي هؤلاء:

١) **الدعوة باللسان**: عن طريق النُصح والإرشاد والترغيب بالدُخول في دين الله لما في ذلك من منافع في الدُنيا والآخرة.

٢) **الدعوة بالسنان**: بقتال كل من يقف في وجه الدعوة أو يُعارضها ولا يرضىٰ الانصياع لحكم الله، لأنه بموقفه هذا يدلّل على أنه يجهل مصلحته الحقيقية في الانضواء تحت الحكم الشرعي للإسلام.

والانضواء تحت الحكم الشرعي للإسلام لا يعني قطعاً إكراه غير المُسلمين على أن يُصبحوا

مُسلمين، وإنما يعني مُحاربة جميع المُشركين حتىٰ يُؤمنوا أو يدخلوا في الحكم الشرعي الإسلامي وذلك بمُهادنة المُسلمين ودفع الجزية لهم إذا شاؤوا البقاء على دياناتهم.

ويقول أحد الكُتّاب المُسلمين المُعاصرين في هذا السياق: «والحقيقة أن هذه المسألة واضحة جداً لا يجوز الخلط فيها، فقتال المُسلمين لأهل دار الحرب هو لإخضاعهم لسُلطان الدولة الإسلامية السياسي وإجراء أحكام الشريعة الإسلامية فيها، وليس المقصود منه أبداً إجبار أي فرد من أهل دار الحرب على تغيير ديانته أو عقيدته»[٤٧].

وتأسيساً على ذلك فإن أصحاب هذا الرأي يقضون بمشروعية الحرب الهُجومية التي يُمكن أن يقوم بها المُسلمون ضد الشُعوب الأُخرىٰ في عقر دارها إذا لم ترْضَ هذه الشُعوب الدُخول في الإسلام أو عقد مُوادعة مع المُسلمين.

ويقوم رأي هؤلاء الفُقهاء على ثلاثة أُسس:

ــ **الأساس الأول**: هو أن الأصل في العلاقة بين المُسلمين ومُخالفيهم في الدين هو الحرب ما لم يقطع هذه العلاقة ما يُوجب المُسالمة من «إيمان» أو «أمان» بنوعيه الخاص والعام.

ــ **الأساس الثاني**: هو أن الجهاد فرض أزلي على الأُمة الإسلامية لا يحل تركه في أي حال من الأحوال إذا كان المُسلمون قادرين عليه: فإذا تم الاعتداء على دار الإسلام ــ أي في حالة الحرب الدفاعية ــ كان الجِهاد «فرض عين» على كُل مُسلم، حتىٰ صد الاعتداء ودحره. وفي غير ذلك من الأحوال (الحرب الهُجومية) يكون الجِهاد «فرض كفاية» إذا قام به بعض المُسلمين سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به أي منهم كانت الأُمة كُلها آثمة لتركها فرضاً من فُروض الله[٤٨]، ولا يسقط عنها هذا الإثم إلاّ إذا كانت في حالة ضُعف لا تُمكنها من أداء هذا الفرض.

والأساس الثالث: هو النظر إلى دار الحرب على أنها كل منطقة لا تجري عليها أحكام الإسلام ولا يأمن من فيها بأمان المُسلمين، حتىٰ إذا لم تبادىء هذه المنطقة المُسلمين بأعمال العداء.

الأدلة التي يستند إليها هذا الفريق: ويُدلل أصحاب هذا الرأي على صحة مقولتهم بأسانيد مُختلفة من القرآن والسُنّة وكتابات الفُقهاء القُدامىٰ وبالواقع العملي في عصر الفُتوحات:

أولاً ــ الأسانيد في القرآن الكريم: حيث يستشهدون بالآيات الكريمة التالية التي يحضّ الله تعالىٰ بها المُسلمين على القتال بشكل مُطلق:

١) **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكِتاب حتىٰ يُعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون﴾**[٤٩].

٢) ﴿وقاتلوا المُشركين كافة كما يُقاتلونكم كافة ، واعلموا أن الله مع المُتقين﴾(٥٠) .

٣) ﴿وقاتلوهم حتىٰ لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾(٥١) .

٤) ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أُخرجوكم﴾(٥٢) .

٥) ﴿كُتب عليكم القِتال وهو كره لكم ، وعسىٰ أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسىٰ أن تُحبوا شيئاً وهو شرٌّ لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾(٥٣) .

٦) ﴿إن الله اشترىٰ من المُؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يُقاتلون في سبيل الله فيَقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً﴾(٥٤) .

وهذه الآيات ليست منسوخة بأية آية أُخرىٰ ، وخاصة الآية الأُولىٰ في الترتيب ــ وهي الآية التي يُطلق عليها عادة تسمية « آية السيف » ــ لأنها وردت في سورة التوبة وهي من أواخر السُور التي أُنزلت في القرآن »(٥٥) .

ثانياً ــ الأسانيد في السُنّة الشريفة : وفي مجال القول المأثور يُورد أنصار هذا الرأي عدداً من الأحاديث الشريفة نختار منها ثلاثة :

١) فقد رَوىٰ البُخاري ومُسلم عن عبد الله بن عمر أن الرسول ﷺ قال : « **أمرتُ بأن أُقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إلٰه إلاَّ الله وأن مُحمداً رسول الله ، ويُقيموا الصلاة ويأتوا الزكاة ، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحق الإسلام ، وحسابهم على الله تعالىٰ** »(٥٦) .

٢) رَوىٰ أبو داود في سننه : « **الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله** » ، وفي رواية أُخرىٰ : « **الجهاد ماضٍ إلى يوم القِيامة** » .

٣) وعن طاووس قال قال رسول الله ﷺ : « **بُعثت بين يدي الساعة بالسيف حتىٰ يُعبد الله وحده لا شريك له ، وجُعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجُعل الذل والصغار على من خالف أمري** »(٥٧) .

ثالثاً ــ كتابات الفُقهاء القُدامىٰ : قرر جمهور الفُقهاء من السنة والشيعة ــ ما عدا الشيعة الزيدية ــ منذ القرن الثاني للهجرة ، أن الأصل في علاقة المُسلمين بغيرهم هو الحرب ، وأن مُقاتلة المُسلمين للكُفار واجبة ابتداءً كما هي واجبة دفاعاً ، ومن أقوالهم في ذلك :

١) ذهب بعض الشافعية إلى أن « الباعث على قتال الكُفار هو كُفرهم والتمكين للدعوة الإسلامية التي هي أمانة في عنق المُسلمين ، فإذا لم يُجيبوا الدعوة سلماً وجب على المُسلمين دعوتهم بالسيف وقِتالهم »(٥٨) .

٢) ويقول الإمام الكاساني في هذا المجال : « والدعوة دعوتان : دعوة بالبنان وهي القتال ، ودعوة بالبيان وهو اللسان ، وذلك بالتبليغ ، والثانية أهون من الأُولىٰ »(٥٩) .

٣) ويشرح « ابن العربي » تدرج الأمر الإلهي في الأمر بالقِتال على أربع مراحل فيقول : « فكل

خُطوة من هذه الخُطوات الأربع فسخت التي قبلها حتىٰ أصبح القِتالُ في الإسلام يُساق به الناس إلى الإيمان رغم أُنوفهم »[٦٠].

٤) ويقول ابن قُدامة : « ويُقاتل أهل الكِتاب والمجوس حتىٰ يُسلموا أو يُعطوا الجزية »[٦١].

رابعاً ـ الأدلة من الواقع العملي : وأخيراً فإن الواقع العملي في عصر الفُتوحات يُثبت صحة هذا الرأي ، حيث أن الخُلفاء الراشدين سيّروا الجُيوش الإسلامية لفتح البلاد المُجاورة مثل الشام والعراق ومصر وشمال إفريقية لا على سبيل الدفاع وإنما في سبيل مد حُدود الدعوة الإسلامية وحمايتها .

موقف الفقه المُعاصر من هذا الرأي : تأثر هذا الرأي بموقف القانون الدولي من حيث منعه للحرب الهُجومية وعدم شرعية اكتساب الأراضي بالقُوة ، ولهذا فقد عدداً كبيراً من أنصاره . ومع هذا فلا يزال هُناك من يُدافع عن هذا الاتجاه حتىٰ بين الفُقهاء والكُتّاب المُسلمين المُعاصرين مثل الإمام سيد قطب[٦٢] ، والدكتور عبد الكريم زيدان[٦٣] ، ومجيد خدوري[٦٤] ، والأُستاذ صالح اللحيدان[٦٥] ، وكايد يوسف القرعوش[٦٦] ، وأبي الأعلىٰ المودودي .

ومما يقوله الفقيه الأخير في مجال دعم هذا الرأي وضرورة الأخذ به : « وزد على ذلك أن الأواصر البشرية والعلاقات الإنسانية على ما أثّرت فيها الفوارق القومية والوطنية وأحدثت من نزعات الشتات والاختلاف قد تشتمل على تلاؤم شامل وتجانس عام بين أجزائها رُبما يتعذر معه أن تسير مملكة في قطر بعينه حسب مبادئها وخطتها المرسومة المُستبينة ، ما دامت الأقطار المُجاورة لها لا تُوافقها على مبادئها وخطتها ولا ترضىٰ بالسير وفق منهاجها وبرنامجها . ومن أجل ذلك وجب على الحزب المُسلم ، حفظاً لكيانه وابتغاء للإصلاح المنشود ، أن لا يقتنع بإقامة نظام الحكم الإسلامي في قطر واحد بعينه ، بل من واجبه الذي لا مناص له منه بحال من الأحوال أن لا يدخر جهداً في توسيع نطاق هذا النظام وبسط نُفوذه في مُختلف أرجاء الأرض (....) وبجانب آخر يُشمّر عن ساق الجد ويُقاوم النُظم الجائرة المُناقضة لقواعد الحق والعدل بالقُوة إذا استطاع ذلك وأعدّ له عدته ، ويُقيم مكانها نظام العدل والنصفة المُؤسس على قواعد الإسلام ومبادئه الخالدة »[٦٧].

الفرع الثالث : رأي أبي حنيفة والأئمة الزيديين

إن الرأي الأفضل في تحديد العلاقة القانونية بين (دار الإسلام) و (دار الحرب) هو في نظرنا رأي ثالث توفيقي بين الرأيين السابقين ، وهو رأي الإمام أبي حنيفة وبعض الأئمة الزيديين . ويُميز أصحاب هذا الرأي بين ما إذا كانت هُناك حُدود مُشتركة لدار الحرب مع دار

الإسلام أم لا : فإذا كانت هُناك حُدود مُشتركة بين الدارين تكون العلاقة بينهما علاقة حرب حتىٰ تقطعها مُوادعة ، لأنه لا يُمكن أن يُؤمن جانب دار الحرب إذا كانت مُلاصقة لدار الإسلام ، ولذلك أمرنا الله تعالىٰ بقتالهم في هذه الحالة : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكُفار وليجدوا فيكم غلظة ، واعلموا أن الله مع المُتقين** ﴾(٦٨) .

وأما إذا لم تكن هُناك حُدود مُشتركة بين الدارين ، أو كانت الحُدود بينهما بحاراً واسعة أو صحارىٰ ومفازات شاسعة ، فتكون العلاقة بينهما مبدئياً علاقة سلم ، إلاَّ إذا شنّت الدار الأخرىٰ عدواناً على دار الإسلام ، أو كانت تتهيأ له بشكل أكيد ، أو أساءت مُعاملة المُسلمين الموجودين فيها بحيث لم يعد المُسلم آمناً على دينه ونفسه وعرضه وماله فوق أراضيها .

ونحن نعتقد ــ بكل تواضع ــ بأنَّ هذا الرأي الأخير هو أفضل الآراء الثلاثة لأنه يتلاءم مع جوهر الدين الإسلامي من جهة ، ومُعطيات القانون الدولي المُعاصر من جهة ثانية ، حيث أنه لا يعتبر جميع أنواع الحُروب (بما فيها الحُروب الهُجومية) مشروعة في الإسلام ، كما يرىٰ أصحاب الرأي الثاني ، وبهذا يتوافق مع موقف القانون الدولي المُعاصر ، كما أنه لا يقتصر على تحليل (الحُروب الدفاعية) حصراً كما يرىٰ أصحاب الرأي الأول ، وإنما هو يُضفي المشروعية على « الحُروب الوقائية » أيضاً ، التي يُمكن أن يخوضها المُسلمون في أراضي الدول الأُخرىٰ لتأمين حرية انتشار الدعوة أو الحماية للأقليات الإسلامية التي تعيش فيها ، هذا مع العلم بأن كثيراً من فُقهاء القانون الدولي المُعاصر لا يزالون يعتبرون « الحرب الوقائية **La Guerre Préventive** » حرباً مشروعة .

ويجب هُنا أن نُميز بين « الحرب الوقائية » و « الحرب العدوانية **La Guerre Agressive** » لأن هذه الأخيرة يمنعها الإسلام والقانون الدولي معاً ولا يُجيزان اللجوء إليها بأي حال من الأحوال .

وإذا أخذنا بهذا الرأي الأخير ، الذي أتىٰ به أبو حنيفة وأيده فيه بعض الأئمة الزيديين ، فإنه يُصبح بوسعنا تكييف العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب على الشكل التالي :

١) علاقة حرب حتىٰ تقطعها مُهادنة مع جميع الأراضي والأقاليم التي لها حُدود مُشتركة مع دار الإسلام .

٢) علاقة حرب مع جميع الأراضي والأقاليم التي تعتدي على دار الإسلام أو سُكانها ، أو التي لا يشعر فيها المُسلمون من رعاياها بالأمان على دينهم وأنفسهم وأموالهم .

٣) علاقة سلم مع بقية الأراضي والأقاليم غير المُجاورة لدار الإسلام طالما بقي المُسلمون فيها آمنين على أنفسهم وعلى حرية انتشار الدعوة الإسلامية في رُبوعها .

الفصل الثالث

الجِهاد في الإسلام

سنُعرّف في هذا الفصل بالجِهاد في الإسلام عبر الفُروع الخمسة التالية:

١ ـــ مفهوم الجِهاد.

٢ ـــ الطبيعة الشرعية للجِهاد.

٣ ـــ واجب الاستعداد للجِهاد.

٤ ـــ فضل الجِهاد وثوابه.

٥ ـــ جزاء التخلف عن الجِهاد.

الفرع الأول: مفهوم الجِهاد

الجِهاد في اللغة معناه بذل الْجَهْد والمَشقة، وهكذا فإنَّ المصدر «جَاهَدَ يُجاهِدُ جِهَاداً ومُجَاهَدة» معناه «استفراغ ما في وسع الإنسان من طاقة لتحقيق الخير ودفع الشر وجميع أنواع المُنكرات»(٦٩).

وإذا كان هذا هو المعنىٰ اللغوي لكلمة «الجِهاد» فإن المفهوم الفقهي لهذه الكلمة يختلف بحسب ما إذا نظرنا إلى هذه الكلمة ضمن معناها الضيق أو ضمن معناها الواسع:

آ) **مفهوم الجِهاد بالمعنىٰ الضيق**: الجِهاد بالمفهوم الضيق هو الجِهاد الحربي أو العسكري حصراً، وهو استفراغ الوسع وبذل الجهد في مُدافعة العدو، وقد عرّفه ابن منظور في لسان العرب بأنه: «استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل في مُدافعة العدو»، كما عرّفه الكاساني بأنه: «بذل الوسع والطاقة بالقِتال في سبيل الله عزّ وجل بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك»(٧٠).

ومن هذين التعريفين يتبين لنا أنَّ الجِهاد ضد العدو هو على عدة أنواع حيث إنه يُمكن أن يقع بالنفس أو بالمال أو باللسان، ويظهر هذا أيضاً من منطوق الحديث الشريف: «**جاهدوا المُشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم**»(٧١).

وسنتكلم عن كل نوع من أنواع الجِهاد هذه في بضعة أسطر:

١) **الجهاد بالنفس**: أي خُروج المُسلم بنفسه لمُقاتلة العدو في ساحة الوغىٰ ، أو للمُرابطة في وجهه ضمن الرباطات والثُغور . وهو أعلىٰ أنواع الجِهاد مرتبة وأعظمها أجراً لأنه يتضمن المُخاطرة بالروح والحياة في سبيل الله ونُصرة دينه(٧٢) .

٢) **الجهاد بالمال**: وهو إنفاق المال في إعداد السلاح والعتاد والكراع والآلة الحربية وعِدد المُرابطة اللازمة للقاء العدو ، بما في ذلك الزاد اللازم لإطعام جُند المُسلمين وأسرهم . وقد ورد النص على هذا النوع من الجِهاد في الآية الكريمة : ﴿**انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كُنتم تعلمون**﴾(٧٣) ، وفي عدة آيات أُخرىٰ كذلك(٧٤) .

ويُمكن أن يأخذ هذا النوع من الجِهاد مظهراً عاماً بأن يتبرع أحد المُسلمين المُقتدرين بجزء من ماله لتسليح الجُند الإسلامي بكامله ، وذلك كما فعل عُثمان بن عفان رضي الله عنه في « غزوة تبوك » حيث موّل ثلث الحملة من ثروته الخاصة ، وفي هذا يقول رسول الله ﷺ : « **من أنفق نفقة في سبيل الله تعالىٰ كُتبت له بسبعمائة ضعف** » . كما يُمكن أن يأخذ الجِهاد بالمال مظهراً إفرادياً وذلك بأن يُسلح المُسلم الذي سوف لن يشترك بالجِهاد بسبب عذر شرعي مُجاهداً بالفعل لا مال له ، ويُعاونه بالزاد والعدّة ونحوهما ، أو بالإنفاق على عائلته طيلة فترة غيابه وهذا ما يُسمىٰ « الجمائل » .

وقد حضّ رسول الله ﷺ على هذا النوع من الجِهاد حيث يُروىٰ عن أبي سعيد أن النبي بعث رجلاً إلى بني لحيان يقول لهم : « **ليخرج من كل رجلين رجل** » ثم يقول للقاعدين : « **أيكم خلف الخارج في أهله وماله بخير كان له نصف أجر الخارج** » . وفي حديث شريف آخر حول المعنىٰ نفسه : « **من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا ، ومن خلف غازياً في أهله فقد غزا** »(٧٥) .

٣) **الجهاد باللسان**: ويكون ذلك بالتحريض على الجهاد والحث عليه تنفيذاً لقوله تعالىٰ : ﴿**فقاتل في سبيل الله لا تُكلف إلاَّ نفسك ، وَحَرِّض المُؤمنين عسىٰ الله أن يَكُفَّ بأس الذين كفروا والله أشد بأساً وأشدُّ تنكيلا**﴾(٧٦) .

ويكون الجِهاد باللسان كذلك بالإخبار عن عورات العدو ، وتقديم المُسلم كل ما يعرفه من مكايد الحرب وسداد الرأي وحُسن المشورة إلى جُند المُسلمين ، وإرشادهم إلى ما هو أصلح لهم في الحرب ، مما يُقوي من أمر المُسلمين ويُوهن من قُوة العدو(٧٧) .

وفي وقت السلم ينقلب هذا الشكل من الجِهاد إلى واجب إسلامي عام هو واجب « الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر » .

ب) **مفهوم الجهاد بالمعنىٰ الواسع** : أو « الجِهاد النفسي » ، وهو مُقاومة المُسلم لأهوائه بحيث يمنع نفسه عمّا تهوىٰ وتُحب إذا كان هذا يدخل في إطار المُحرمات أو المعاصي . وقد جاء ذكر هذا النوع من الجِهاد في حديث منسوب إلى سيدنا مُحمد ﷺ حين قال مُخاطباً المُسلمين بعد عودتهم من إحدىٰ المعارك : « **قدمتم خير مقدم : من الجِهاد الأصغر إلى الجِهاد الأكبر وهو مُجاهدة العبد هواه** » .

وإذا اعتبرنا هذا الحديث صحيحاً[٧٨] فإننا نعتقد بأن لفظي « الأصغر » و « الأكبر » الواردين فيه لم يُقصد منهما الرسول ﷺ تفضيل الجِهاد ضد هوىٰ النفس على الجِهاد الفعلي ضد العدو ، أو اعتبار الأول أكثر أهمية من الثاني ، وإنما المقصود منه هو أن الجِهاد ضد الأعداء يُعتبر « جِهاداً أصغر » لأنه عارض ومُؤقت ، بينما الجِهاد ضد هوىٰ النفس يبقىٰ « الجِهاد الأكبر » لأنه جِهاد دائم يُلازم المُسلم حتىٰ آخر يوم في حياته . وإذا وجد بعض الشُراح في هذا الحديث تفضيلاً للجِهاد النفسي على الجِهاد الفعلي فيجب ألاّ ينسوا أنه هُناك ما يزيد عن خمسين حديثاً مُثبتاً في فضل الجِهاد ضد العدو !

الفرق بين الجِهاد والحُروب الأخرىٰ : إذا نظرنا إلى الجِهاد بمعناه الضيق وهو « قتال العدو » ، لا بُدّ لنا أن نتساءل عن أوجه التشابه والاختلاف بين (الجِهاد) و (الحُروب الأخرىٰ) ؟ إن كلاً من هذين النوعين يتضمن « القِتال » ، أي استخدام وسائل العُنف ضد أفراد العدو وأملاكه ، ولكن بالرغم من هذا التشابه يبقىٰ الفرق بين الجِهاد والحُروب الأخرىٰ بيّناً وواضحاً ، ويظهر هذا بشكل خاص مما يلي :

يُقسم فُقهاء القانون الدولي المُعاصر الحُروب إلى ثلاثة أنواع :

- **الحُروب الهُجومية** **Les Guerres Offensives** : وهي التي تخوضها جُيوش دولة ما في أراضي دولة العدو .
- **الحُروب الدفاعية** **Les Guerres Défensives** : وهي التي تدور داخل الإقليم الوطني للدولة .
- **الحُروب الوقائية** **Les Guerres Préventives** : وهي التي تشنها قُوات دولة ما على قُوات الدولة المُعادية حين تلمس استعداداً من هذه الأخيرة للهُجوم عليها ، بحيث تكون الغاية الأساسية منها القضاء على هُجوم العدو في أرضه قبل القِيام به .

وتتفق مُعطيات القانون الدولي العُرفي والتعاهدي على شجب « الحُروب الهُجومية » اليوم[٧٩] واعتبارها « حُروباً عدوانية **Guerres Agressives** » .

وإذا أردنا أن نُقارن بين هذه الأنواع من الحُروب وبين الجِهاد يُمكننا القول إن هذا الأخير يختلف عنها جميعاً لأنه « حرب من نوع خاص » . إذ هو الحرب التي تدور في سبيل إعلاء

كلمة الله ونصرة دينه، وطالما أن الغاية منه كانت كذلك فسيَّان أن تجري الحرب في أرض العدو (الحرب الهُجومية)، أو في دار الإسلام (الحرب الدفاعية)، أو أن يكون الغرض منها إفشال هُجوم العدو قبل البدء به وتنفيذه (الحرب الوقائية)[80].

والشرط الوحيد لمشروعية الحرب في الإسلام ــ الجِهادــ هو أن تكون الغاية الرئيسة منه إعلاء كلمة الله ونصرة دينه، حيث إن الجِهاد الحق لا يكون إلاَّ لتحقيق هذه الغاية الرئيسة. وقد روىٰ الإمام البُخاري في كتابه «الجِهاد» أن أبا موسىٰ الأشعري قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: **«الرجل يُقاتل للمغنم، والرجل يُقاتل للذِكر، والرجل يُقاتل ليرىٰ مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العُليا فهو في سبيل الله»**[81].

وبما أن الغاية من الجِهاد هي إعلاء كلمة الله فهذا ينفي وُجود أي صفة عدوانية فيه أو في الأعمال التي تُصاحبه[82] لأن في العدوان مُخالفة لقوله تعالىٰ: ﴿**ولا تعتدوا إن الله لا يُحب المُعتدين**﴾.

وهكذا فأول وأهم اختلاف بين (الجِهاد) وبين (الحُروب الأُخرىٰ) هو أن هذه الأخيرة يُمكن أن تكون عدوانية بعكس الجِهاد[83] الذي لا يجوز أن يكون إلاَّ عادلاً.

ويقول أحد الكُتَّاب المُسلمين المُعاصرين في شرح هذا الفرق: «ولكن هُناك فرقاً كبيراً بينهما وهو أن الجِهاد حرب شريفة البواعث نبيلة الأهداف والمقاصد، لا تكون إلاَّ في سبيل الله والزود عن حُرمات الدين والوطن وما يتصل بهما من أموال وأرواح وأعراض، أما الحرب فغالباً ما تكون للبغي والعدوان وحُب بسط النُفوذ والاستيلاء على الأموال والأرواح والثمرات وإشباع المطامع والشهوات»[84]، ويظهر هذا جلياً من قوله تعالىٰ: ﴿**الذين آمنوا يُقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يُقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً**﴾[85].

والجِهاد ــ والحالة هذه ــ مُنزه عن الغايات الدنيوية جميعاً، فهو لا يُمكن أن يكون لمُجرد القِتال حُباً في القِتال وإراقة الدم، ولا إرضاء لنزعة تحكّم استعمارية، ولا استغلالاً للثروات ولا أداة للسلب والنهب[86]، وذلك تأكيداً لقول الرسول ﷺ: **«إن الله تعالىٰ لا يقبل من العمل إلاَّ ما كان خالصاً له وابتغىٰ به وجهه»**.

وبالرغم من أن حيازة الغنائم هي أمر مشروع في الإسلام ضمن بعض الشُروط، فإنه لا يجوز بتاتاً خوض القِتال بهدف الحُصول على الغنائم فحسب[87].

ولكن من المشروع ــ كما قلنا أعلاه ــ أن يجري الجِهاد في (دار الإسلام) دفعاً لاعتداء، أو في (دار الحرب) لأغراض تأديبية أو وقائية. ويقول أحد الباحثين المُسلمين في شرح ذلك: «إنه يتعين خوض الحرب إذا أقدم العدو على غزو أرض إسلامية غزواً فعلياً، أو إذا تصرف على

نحو لا يُحتمل أو بأسلوب استفزازي يقصر دون الغزو الفعلي، كما أن في الوسع إعلان الحرب لأغراض تأديبية وانتقامية ووقائية، ومن المسموح به أيضاً استئناف حرب توقفت بصفة وقتية ولأغراض تقصر عن وضع صيغة مقبولة للتعايش أو إجراء سلم دائم.

ويجوز للدولة الإسلامية كذلك أن تخوض حرباً مُسلحة تأييداً منها لإخوانها الذين يعيشون في دول أخرىٰ، ولكن ذلك لا يكون إلاَّ بعد استقصاء كل حالة، حسب وجاهتها، ولا يُؤخذ كقاعدة عامة»[٨٨].

الفرع الثاني: الطبيعة الشرعية للجِهاد

اتفق فُقهاء المُسلمين على أنَّ الجِهاد «فرض»، ولكنهم اختلفوا حول كونه من (الفروض العينية) الواجبة على كُل مُسلم، أم من (الفروض الكفائية) التي يكفي أن يقوم بها بعض المُسلمين لكي تسقط عن الباقين.

وقد لخّص الحافظ بن حجر العسقلاني موقف الفُقهاء هذا في باب وُجوب النفير ومتىٰ يجب الجِهاد ضمن شرحه على «صحيح البُخاري»[٨٩] فذكر حالتين:

ـ **الحالة الأُولىٰ**: الجِهاد في زمن النبي ﷺ، والتحقيق فيه أن وجوبه لا يكون إلاَّ في حق من عيّنه النبي له وذلك تنفيذاً للحديث الشريف: «**لا هجرة بعد الفتح، ولكن جِهاد ونية فإذا استُنفِرتم فانفروا**»[٩٠].

ـ **والحالة الثانية**: هي الجِهاد بعد زمنه ﷺ، والرأي السائد فيه أنه «فرض كفاية» قابل للتعيين.

وسنتعرض لشرح هاتين الحالتين في مبحثين يُعالج الأول (واجب الاشتراك في الجِهاد خلال العهد النبوي)، بينما يُعالج الثاني (واجب الاشتراك في الجِهاد بعد العهد النبوي).

المبحث الأول: واجب الاشتراك في الجِهاد خلال العهد النبوي

لم تكن علاقة المُسلمين مع غيرهم من الشُعوب ثابتة على حالة واحدة خلال عهد الرسالة بل تكيّفت هذه العلاقة بحسب تنامي الدعوة الإسلامية وقُوة أبنائها. وبوسعنا القول في هذا المجال إن علاقة المُسلمين مع غيرهم، خلال العهد النبوي، قد مرّت بأربع مراحل[٩١].

ـ **المرحلة الأُولىٰ**: مرحلة الدعوة إلى الإسلام بدون السماح للمُسلمين بالقِتال، وكان ذلك طيلة العهد المكّي، حيث أنزل الله تعالىٰ على رسوله ﷺ أكثر من سبعين آية مكّية تنهىٰ عن القِتال، مثل: ﴿**ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادِلهم بالتي هي أحسن، إنَّ ربَّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمُهتدين**﴾[٩٢]، وكذلك: ﴿**من يهدِ الله فهو المُهتدِ**

ومن يُضْلل فلن تجد له ولياً مُرشدا ﴾[٩٣]، وكذلك: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشد من الغيّ ... ﴾[٩٤]. واستناداً لهذه الآيات الكريمة وتنفيذاً لأوامره تعالىٰ رفض الرسول ﷺ طيلة اثني عشر عاماً قِتال قُريش، وكان يقول لأصحابه الذين كانوا يأتونه بين مضروب ومجروح: «اصبروا فإني لم أؤمر بقِتال، لم أؤمر بقِتال»[٩٥]، وفي رواية أُخرىٰ: «لم أؤمر بهذا»[٩٦].

ـ المرحلة الثانية: وهي مرحلة الدعوة السلمية مع الإذن للمُسلمين بالرد على اعتداءات المُشركين بالمثل، وكان ذلك بعد أن هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة المُنورة، وقويت شوكة المُسلمين هُناك، حيث أَذِنَ الله لهم بالقِتال دون فرضه عليهم، وذلك تنفيذاً لقوله تعالىٰ: ﴿أُذن للذين يُقاتَلُون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾[٩٧].

ـ المرحلة الثالثة: وهي مرحلة إيجاب الجِهاد لقِتال من قاتل المُسلمين دون من كفَّ عنهم، أي قِتال من يُقاتل المُسلمين وعدم التعرّض لمن لا يُقاتلهم، وذلك تنفيذاً لحكم الآية الكريمة: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يُقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يُحب المُعتدين ﴾[٩٨].

ـ المرحلة الرابعة: وفيها فرض الله الجِهاد لقِتال المُشركين كافة، تنفيذاً لقوله تعالىٰ: ﴿وقاتلوا المُشركين كافة كما يُقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المُتقين ﴾[٩٩].

وهكذا يُمكن القول إن القِتال كان «ممنوعاً» في بداية عصر الرسالة ثم صار «مأذوناً به»، ثم أصبح في مرحلة ثالثة «مسموحاً به»، وأخيراً صار «مأموراً به»، وهكذا فإن آية: ﴿وقاتلوا المُشركين كافة .... ﴾ جاءت لتنسخ جميع الآيات الأُخرىٰ التي تأمر بأخذ المُشركين بالعفو والمُسامحة والدعوة للحُسنىٰ[١٠٠].

المبحث الثاني: واجب الاشتراك بالجِهاد بعد العهد النبوي

وردت أحكام للجِهاد في العديد من آيات القرآن الكريم بحيث بلغ عدد هذه الآيات ٢٥٠ آية، وأغلبها جاء تأكيداً على واجب الاشتراك بالجِهاد. وتأسيساً على هذا يتفق جُمهور الفُقهاء على أن الجِهاد فرض على المُسلمين: ﴿كُتب عليكم القِتال وهو كره لكم، وعسىٰ أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسىٰ أن تُحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾[١٠١]، ولكن فرض الجِهاد هو مبدئياً من قبيل «فرض الكفاية» بحيث إذا قام به بعض المُسلمين سقط عن الباقين، وذلك استناداً لقوله تعالىٰ: ﴿وما كان المُؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولِيُنذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾[١٠٢].

كما يُفهم الجِهاد على أنه فرض كفائي من نص آية كريمة أُخرىٰ وهي: ﴿لا يستوي القاعدون من المُؤمنين غير أُولي الضرر والمُجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فَضَّل الله المُجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكُلاً وعد الله الحُسنىٰ، وفضل الله المُجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً ﴾[١٠٣]، فلو كان الجِهاد فرض عين لما وعد الله القاعدين الحُسنىٰ لأن القعود عندئذ

يكون حراماً[١٠٤].

ومُجمل القول في هذا المجال إن الجهاد ليس «فرض عين» يُخاطب كل مُسلم بعينه، وإنما هو «فرض كفاية» يُخاطب الأُمة الإسلامية بكاملها[١٠٥]. وكون الجهاد «فرض كفاية» من الناحية المبدئية ينفي كونه رُكناً من أركان الإسلام كما يعتبره أفراد طائفة الخوارج.

وتتحقق الكفاية بأن يُعبىء الإمام الثُغور والرباطات بمُجاهدين يُمكنهم الوُقوف في وجه العدو، وصد هجماته عند اللزوم، أو أن يدخل جُند الإسلام ديار الكُفار لمُقاتلتهم في عقر دارهم مرة على الأقل في كل عام، وحجتهم في ذلك أن الجزية تُفرض بدلاً عن الجهاد، وهي لا تجب إلاَّ مرّة في السنة الواحدة، وبهذا يأخذ بدلها الحكم ذاته[١٠٦]. ولا يصح ترك الجِهاد بشكل نهائي إلاَّ إذا كان هذا الترك سبيلاً إليه، كأن يكون الغرض من الترك إعداد المُسلمين كي يُصبحوا مُعادلين لأعدائهم من حيث القُوة.

وتتحول الصفة الشرعية للجهاد من «فرض كفاية» إلى «فرض عين» إذا اقتحم العدو أرضاً تُشكل جزءاً من دار الإسلام[١٠٧]، وكذلك إذا عيّنه الحاكم أو نذره على نفسه.

وقد اتفق الفُقهاء بجميع مذاهبهم على تحديد الطبيعة الشرعية للجِهاد بهذه الصفة، وهكذا يقول مُؤلف «بلغة السالك لأقرب المسالك»، وهو على مذهب الإمام مالك: «الجِهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله سُنَّة (....) وفرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، ويتعيَّن (أي يصير واجباً عينياً كالصلاة) بتعيين الإمام، وبهُجوم العدو على محلّة قوم، فيتعيّن على المرأة والرقيق مع هذه الحالة»[١٠٨].

ومما يقوله الإمام النووي في «المنهاج»، وهو على المذهب الشافعي: «كان الجِهاد في عهد رسول الله فرض كفاية، وقِيل عين، وأما بعده فالكُفار حالان: أحدهما يكونون ببلادهم فرض كفاية إذا فعله من فيهم من المُسلمين سقط الحرج عن الباقين، والثاني يدخلون بلدة لنا فيلزم أهلها الدفع بالمُمكن...»[١٠٩].

وأما في مجال الفقه الحنبلي فنجد ابن قُدامة يقول في «المُغني»: «الجِهاد فرض على الكفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقين، ويتعين في ثلاثة مواضع:

١) إذا التقى الزحفان وتقاتل الصفان حُرِّمَ على من حضر الانصراف ويتعين عليه المقام تنفيذاً لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار﴾[١١٠].

٢) إذا نزل الكُفار ببلد تعيَّن على أهله قتالهم ودفعهم.

٣) إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النفير معه»[١١١]، ويستوي في ذلك أن يكون هذا الإمام برّاً أو فاجراً حيث يجب تلبية ندائه في الحالين[١١٢].

ويقول ابن حزم ـــ وهو على مذهب الظاهرية ـــ في هذا المجال: «والجهاد فرض على المسلمين فإذا قام به من يدفع العدو ويغزوهم في عقر دارهم ويحمي ثُغور المُسلمين سقط فرضه عن الباقين وإلاّ فلا. ولا يجوز إلاّ بإذن الأبوين إلاّ أن ينزل العدو بقوم من المُسلمين ففرضه على كل من يُمكنه إعانتهم أن يقصدهم مُغيثاً لهم... أَذِنَ الأبوان أم لم يأذنا إلاّ أن يضيعا أو أحدهُما فلا يحل له ترك من يضيع بعده»(113).

ويقول الله جلّ جلاله في مُحكم تنزيله: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كُنتم تعلمون﴾(114). ويقول أبو عبد الله القُرطبي في تفسير هذه الآية: «إذا تعيّن الجهاد لطرد عدو من الأقطار الإسلامية فعلى المُسلمين أن يخرجوا إليه خِفافاً وثِقالاً، شباباً وشيوخاً، كل على قدر طاقته، ولا يتخلف أحد منهم عن الخُروج لمُحاربة الأعداء، فإن عجز أهل تلك الدِيار عن القِيام بمُهاجمة عدوهم كان على بقية المُسلمين أن يُوحدوا صُفوفهم وأن يصدّوا هجمات الأعداء عن أهل ذلك البلد المُسلم»(115).

وجاء في ابن عابدين ما يُعتبر تتمة لهذا الحكم حيث يقول: «وإن ضعف أهل ثغر عن مُقاومة الأعداء وخيف عليهم منهم فعلى من ورائهم من المُسلمين للأقرب فالأقرب أن ينفروا إليهم وأن يمدوهم بالسلاح والمال»(116).

ولكن هل ينصب فرض الجهاد في هذه الحالة على جميع المُسلمين دون استثناء؟ يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿ليس على الضُعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما يُنفقون حرج إذا نصحوا الله ورسوله، ما على المُحسنين من سبيل والله غفور رحيم﴾(117). ومن هذه الآية الكريمة نستنتج أن التكليف بالجِهاد لا يطال جميع المُسلمين وإنما من تتوافر فيهم شُروط التكليف فقط.

ويتفق جمهور الفُقهاء على أنه للجِهاد سبعة شُروط وهي: الإسلام، والبُلوغ، والحرية، والذُكورة، والسلامة من العاهات، والعقل، ووجود النفقة(118). وهكذا فالجِهاد في الأحوال العادية ليس مفروضاً على غير المُسلم نُزولاً عند منطوق الحديث الشريف: «لا تستنصروا بأهل الشرك ما لم يُؤمنوا»(119)، وكذلك الأمر بالنسبة للصبي وللعبد(120)، والمريض أو المجنون. وهو غير مفروض كذلك على المرأة أو على العائل الذي إذا غاب عن منزله لا تجد عائلته قوت يومها(121).

وعدم توفر واحد من هذه الشُروط السبعة المذكورة أعلاه يعفي الشخص المعني من الاشتراك بالجِهاد ولكنه لا يمنعه من الاشتراك به إذا شاء طوعاً ووافق الأمير على ذلك: وهكذا لا شيء يمنع غير المُسلم مثلاً من الاشتراك في الجِهاد إذا وافق أمير الجيش على ذلك، وإذا اشترك فيه يُعفى من أداء ضريبة الجزية(122) لأن هذه قد فُرضت عليه لقاء عدم اشتراكه في الجِهاد.

وكذلك الحال بالنسبة للصبي غير البالغ حيث يُمكن إشراكه في الجهاد إذا أُذن والداه[١٢٣]، ويُقال إن عُمير بن أبي وقاص اشترك في معركة بدر واستشهد فيها وهو صبي لم يزد عمره عن ١١ عاماً فقط. ويُقال الأمر نفسه عن العبد إذا وافق سيده على اشتراكه في الجهاد، والمرأة إذا وافق زوجها على ذلك.

ولكن جمهور الفُقهاء مُتفق على عدم جواز إشراك المجنون في الجهاد، اتقاء لما يُمكن أن يصدر عنه في فورات جُنونه والأمر نفسه بالنسبة للجريح حيث يُروىٰ عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: «لا تُقاتل بمجروح فإن بعضه ليس منه»[١٢٤]. وكذلك الحال بالنسبة للمرضىٰ وذوي العاهات حيث يُعفون إعفاءً كاملاً من الجهاد تنفيذاً لقوله تعالىٰ: ﴿**ليس على الأعمىٰ حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج**﴾[١٢٥]، وقوله كذلك: ﴿**ليس على الضُعفاء ولا على المرضىٰ ولا على الذين لا يجدون ما يُنفقون حرج إذا نصحوا الله ورسوله ما على المُحسنين من سبيل والله غفور رحيم**﴾[١٢٦]، ولكن لا شيء يمنع كل هؤلاء من المُساهمة في المجهود الحربي بدون الاشتراك في الجِهاد فعلاً.

الفرع الثالث: واجب الاستعداد للجهاد

الحرب ظاهرة بشرية قديمة قِدم التاريخ نفسه[١٢٧]، وهي تلازم المُجتمع الإنساني مُنذ أن قَتَلَ قابيل أخاه هابيل حتىٰ أيامنا هذه[١٢٨]، إلى درجة يُمكن بها القول إن فترات الحرب كانت أطول بكثير من فترات السلم في تاريخ البشرية، وقد أدرك العلامة العربي المعروف ابن خلدون هذه الحقيقة الاجتماعية فقال في مُقدمته الشهيرة: «أعلم إن الحُروب وأنواع المُقاتلة لم تَزَلْ واقعة في الخليقة مُنذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منهما أهل عصبيته، فإذا تذامروا لذلك وتواقعت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام والأُخرىٰ تُدافع كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أُمة ولا جيل، وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومُنافسة، وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده»[١٢٩]، والإسلام، بالرغم من أنه «دين السلام» كما تدل التسمية، نظر إلى الحرب نظرة واقعية على أساس أنها أمر لا بُدّ منه أحياناً: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضَهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله لذو فضل على العالمين**﴾[١٣٠].

ولا يُمكن للأُمة الإسلامية أن تعيش في سلام فعلي، إذا كانت مُحاطة بشُعوب وأُمم أُخرىٰ مُتعطشة للحرب، ولهذا شرع الإسلام الحرب دفعاً لشرور أخطر منها.

ويقول أحد الباحثين المُسلمين في هذا المجال: «إن الإنسان مجبول على العدوان وحُب

التسلط على الغير الذي يفرض بدوره الدفاع عن النفس ورد العدوان، وبذلك كانت الحرب من شريعة الحياة: إذا لم يشنّها الإنسان باغياً مُعتدياً على غيره كان عليه أن يخوضها لرد البغي ودحر العدوان»[١٣١].

وقد أدرك الشاعر العربي بحسه الفطري هذه الحقيقة فقال:

الشرُّ إن تلقــهُ بالخير ضقت به ... ذرعاً وإن تلقهُ بالشر ينــحسم

والناسُ إن ظلموا البرهان واعتسفوا ... فالحربُ أجدىٰ على الدُنيا من السَلَم

وخُلاصة القول في هذا المجال هو أن الحرب أمر واقع في العلاقات الدولية وانطلاقاً من هذا الواقع بالذات شرّع الإسلام الحرب وأوجب الجِهاد ضمن الشُروط التي ألمحنا إليها أعلاه.

ولما كان الجِهاد واجباً فإن الاستعداد المُناسب له يُعتبر «واجباً» أيضاً على أساس القاعدة القائلة: «ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب». وهذا الاستعداد يجب أن يتم على مستويين:

ــ على المُستوىٰ الجماعي للأُمة كافة.

ــ على المُستوىٰ الفردي للإنسان المُسلم.

أولاًــ واجب الاستعداد للجِهاد على المُستوىٰ الجماعي:

كلّف الله سُبحانه وتعالىٰ الأُمة الإسلامية بكاملها بأن تعد العدّة للجِهاد وحشد كل ما تستطيعه من قُوة في سبيل تحقيق هذا الهدف، وذلك بقوله الكريم: **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قُوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾**[١٣٢].

وإن تعبيري «القُوة» و«رباط الخيل» يجب فهمهما اليوم ضمن أوسع معنىٰ في هذا السياق، بحيث يشملان كل ما يتعلق بزيادة الجهد الحربي للأُمة الإسلامية ودولة الإسلام في مجال القُوة المادية (من حيث العَدد والعُدد)، وفي مجال القُوة المعنوية (التعبئة النفسية والإعلامية)، وفي مجال جمع المعلومات عن العدو (التجسس والاستطلاع).

وهكذا فالإسلام إذا كان «دين السلام» ــ كما يدل على ذلك اسمه ــ فإنه دين السلام القوي، دين السلام المُسَلح[١٣٣]، السلام الذي يردع أعداءه عن مُجرد التفكير بالتعرض له، وليس أبداً دين الخُضوع والاستسلام وتقديم خدّنا الأيمن لمن سبق أن ضربنا على خدّنا الأيسر!

وليست الغاية من «إعداد القُوة ورباط الخيل» العدوان على الآخرين، أو إجبارهم على الدُخول في الإسلام، فلقد نهىٰ الله سُبحانه وتعالىٰ بآيات صريحة عن ذلك[١٣٤]، ولكن الغاية منهما هي ردع العدو بجعله ينصرف عن التفكير ــ مُجرد التفكير ــ بمُهاجمة «دار الإسلام»، وإعداد وسائل الظفر لأي معركة قد يضطر المُسلمون لخوضها ضد العدو إذا

ركب هذا رأسه وبدأ بقناطهم !

ولا يتحقق الظفر على العدو بدون تحقيق مقوماته ، وأول هذه المقومات — كما نوهنا أعلاه — هو (القوة المادية) من أسلحة وذخيرة وعتاد ، وثانيها هو (القوة المعنوية) بإعداد المحارب المسلم إعداداً نفسيا خاصا يؤهله لخوض المعركة وهو واثق من الظفر على عدوه مهما كانت قوة هذا العدو : «﴿يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا﴾»[١٣٥] . وهذا الإيمان بالنصر لا ينفصل عن الإيمان بالله سبحانه وتعالى : «﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم..﴾» ، ولذا فعلى المحاربين المسلمين طاعة الله وابتغاء النصر من خلال طاعتهم له[١٣٦] .

ومن مظاهر إعداد القوة الرباط أو المرابطة في وجه العدو وقد عرّفها ابن عابدين بأنها « الإقامة في مكان على الحدود بين المسلمين وأعدائهم لا يتحقق الدفاع عن وطن المسلمين إلاّ به لإعزاز الدين ودفع المشركين »[١٣٧] .

وبكلمة أخرى فإن المرابطة تتم في مراكز الحدود والنقاط الاستراتيجية بين الأقاليم الإسلامية والبلدان المعادية ، وكذلك في الموانىء البحرية الإسلامية التي يحتمل أن تتعرض لهجمات العدو . وكانت مراكز المرابطة الحدودية الهامة تسمى « ثغوراً » بحيث كانت هناك « ثغور برية » و « ثغور بحرية » وكان ثواب المرابطة واحداً في الحالتين طبعاً .

ثانياً — واجب الاستعداد للجهاد على المستوى الفردي : إنَّ التدريب على القتال بغية الاشتراك بالجهاد هو أمر واجب على كل مسلم لأن فيه إعداداً لواجب أكبر منه يوم لقاء العدو وهو المشاركة في القتال وتحقيق النصر .

وقد ضرب الرسول ﷺ المثال الصالح بنفسه للمسلمين حين قال : « **ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته — أي درعه — أن ينزعها حتى يحكم الله بينه وبين عدوه** » .

كما طلب الرسول ﷺ من المسلمين الاستعداد للجهاد سواء من الناحية البدنية حيث يروى عنه بأنه قال : « **المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف** »[١٣٨] ، أو من الناحية التعبوية وذلك بالتدرب على الفروسية والرمي : « **ارموا واركبوا وإن ترموا أحبُ إليَّ من أن تركبوا** »[١٣٩] .

وقد ركَّز الرسول ﷺ اهتمامه على الرمي لأنه كان — ولا يزال — العامل الأول في الحصول على النصر . ونسوق فيما يلي عشرة من الأحاديث النبوية الشريفة في مجال الإشادة بفضل الرومي وثوابه :

١) روى البخاري أن رسول الله ﷺ قال يوم بدر حين اصطف المسلمون لقتال قريش : « إذا

أكثبوكم ــ أي قربوا منكم ــ فعليكم بالرمي لأن رمي النبل يُشردهم » .
٢) وعن سلمة بن الأكوع قال رسول الله ﷺ : « ارموا يا بني إسماعيل ارموا ، فإن أباكم كان رامياً » .
٣) وعن عُقبة بن عامر قال سمعتُ رسول الله ﷺ وهو على المنبر يقول : « وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة إلاَّ أنَّ القُوة الرمي ، إلاَّ أنَّ القُوة الرمي ، إلاَّ أنَّ القُوة الرمي »[١٤٠] .
٤) وعن عُقبة بن أبي حكيم رضي الله عنه قال : « ذكرت القوس عند رسول الله فقال : ما سبقها سلاح قط إلى خير »[١٤١] .
٥) « من رمىٰ بسهم في سبيل الله فبلغ أو قصَّرَ كان كعتق رقبة ، ومن ضرب بسهم في سبيل الله فكأنما حجَّ عشر حجج » .
٦) « من ترك الرمي بعد علمه رغبة عنه فإنها نعمة كَفَرَها » ، وفي رواية أُخرىٰ : « من تعلّم الرمي ثم نسيه فهي نعمة جحدها » .
٧) « من علم الرمي ثم تركه فليس منا أو فقد عصىٰ »[١٤٢] .
٨) « إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة : صانعه الذي يحتسب في صنعته الخير ، والرامي به ، والممد به » .
٩) « كل لهو المُؤمن باطل إلاَّ في ثلاث : تأديبه فرسه ، ورميه من كبد قوسه ، وملاعبته امرأته ، فإنهن من الحق »[١٤٣] .
١٠) ويُقال إن رسول الله ﷺ كان يُعجب تماماً برمي سعد بن أبي وقاص ، وكان يقول له يوم أُحد : « ارمِ سعد ، فداكَ أبي وأُمي » ، وكان يدعو له الله قائلاً : « اللهمَ سدّدْ رميته وأُجب دعوته » ، وبالفعل فإنه لم يكن يخيب له سهم ولا يُرد له دُعاء[١٤٤] .

وإذا كانت هذه الأحاديث الشريفة تنصبُ جميعاً على الرمي بسلاح مُعين هو « القوس » فذلك لأن هذا السلاح هو الذي كان سائد الاستعمال في زمن الرسول ﷺ ، ومن البدهي أن هذه الأحاديث تنسحب اليوم على جميع أنواع الرمي مهما كان السلاح المُستخدم في ذلك من مُسدس وبُندقية وبارودة ومدفع وصاروخ .... مثلما أن تعبيري « القُوة » و « رباط الخيل » الواردين في الآية ٦٠ من سورة الأنفال يشملان كل هذه الأسلحة أيضاً .

وبكلمة مُختصرة فإن الفرد المُسلم طالما أنه مأمور بالاشتراك بالجِهاد ، أحياناً كفرض عيني وأحياناً أُخرىٰ كفرض كفائي ، فإنه مأمور أيضاً بالاستعداد للاشتراك بهذا الواجب ، سواء من حيث لياقته الجسمانية ، أو من حيث كفاءته ومهارته التعبوية .

وإذا كان التدريب على الأسلحة الحديثة قد تجاوز إمكانيات الفرد العادي فإن واجب تدريب المُواطنين المُسلمين على هذه الأسلحة ينتقل إلى الحُكّام وقادة الجيوش الإسلامية ،

ولا يبقىٰ من واجب على الفرد المُسلم في هذا المجال إلاّ طلب التدريب وعدم التهرب من تلقيه ، لأن مالا يكتمل الواجب إلاّ به فهو واجب ، والتدريب جزء من الاستعداد للجهاد ولذا فهو واجب أيضا لبس من الناحية الوطنية فقط وإنما من الناحية الدينية أصلاً .

الفرع الرابع : فضل الجهاد وثوابه

وردت الإشارة إلى فضل الجِهاد وثوابه في كل من القرآن الكريم ، والسُنَّة الشريفة ، وأقوال الفقهاء من مُختلف المذاهب .

أولاً ــ فضل الجهاد وثوابه في القرآن الكريم: من المعلوم أن الجهاد فيه كثير من المصاعب والمشقة ، وقد ينتهي إلى النصر كما قد ينتهي إلى شهادة المُجاهد ، لذا جعل الله سُبحانه وتعالىٰ ثواب الجِهاد بقدر المشقة التي يتعرض لها المُجاهد ، ووعده بالجنة سواء أتكلَّل جِهاده بالنصر أم بالشهادة ، ويبدو هذا جلياً في الآيتين الكريمتين التاليتين :

ــ ﴿ **فليُقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدُنيا بالآخرة ومن يُقاتل في سبيل الله فيُقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً** ﴾(١٤٥) .

ــ ﴿ **إنَّ الله اشترىٰ من المُؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنَّ لهم الجنة ، يُقاتلون في سبيل الله فيقْتُلون ويُقْتلُون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفىٰ بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم** ﴾(١٤٦) .

بل إن الله سُبحانه وتعالىٰ جعل ثواب الجِهاد وفضله أكثر حتىٰ من خدمة بيته الحرام ، وذلك بنص الآية الكريمة : ﴿ **أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله ، لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين** ﴾(١٤٧) .

ويكون الثواب عظيماً بقدر الصبر والمشقة ، وهكذا كلما صبر المُجاهدون على مشقة الجِهاد وصابروا فيما عاهدوا الله عليه كان ثوابهم عند الله أعظم : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا وَرَابطوا واتقوا الله لعلكم تُفلحون** ﴾(١٤٨) .

وإذا كانت الأُخرىٰ وانتهىٰ الأمر إلى الشهادة فإن الله وعد المُجاهد الشهيد بحياة أُخرىٰ في جنات الخُلد : « **ولا تحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون** »(١٤٩) .

ثانياً ــ فضل الجِهاد وثوابه في السُنَّة الشريفة: حاز الجِهاد على جزء كبير من اهتمام الرسول ﷺ ، ولذا كرّس له العديد من أحاديثه الشريفة ، وقد دارت هذه الأحاديث عُموماً حول المحاور التالية :

آ) **فضل الجِهاد بشكل عام**: فيما يتعلق بفضل الجهاد وثوابه بشكل عام ، يُمكننا أن نذكر

الأحاديث التالية :

١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : أي الناس أفضل ؟ فقال : « **رجل يُجاهد في سبيل الله بماله ونفسه** »[١٥٠] .

٢) وعن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « **لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها** »[١٥١] .

٣) وعن أبي أيوب الأنصاري قال قال رسول الله ﷺ : « **غدوة أو روحة في سبيل الله خير مما طلعت عليه هذه الشمس وغربت** »[١٥٢] .

٤) وعن أبي عيسىٰ الحارثي قال سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : « **من اغبرّت قدماه في سبيل الله فهما حرام على النار** »[١٥٣] ، وفي قول آخر : « **وجبت له الجنة** » .

٥) وروىٰ التُرمذي أن النبي ﷺ قال : « **لا يجتمع غبار في سبيل الله ودُخان جهنم** » .

٦) وعن ابن عَباس أن النبي ﷺ قال : « **ألاَ أُخبركم بخير الناس ؟ رجل مُمسك بعنان فرسه في سبيل الله** »[١٥٤] .

٧) وروىٰ أحمد عن عمرو بن عنبسة أن النبي ﷺ قال : « **من قاتل في سبيل الله فوق ناقة حرّم الله على وجهه النار** » .

٨) ومن أقواله ﷺ : « **اعلموا أن الجنة في ظلال السيوف** »[١٥٥] ، وكذلك : « **إن في الجنة لمائة درجة ما بين الدرجة والدرجة كما بين السماء والأرض أعدّها الله للمُجاهدين في سبيله** » .

ب) **فضل الجِهاد مُقارناً بالفرائض الإسلامية الأُخرىٰ :** بما أن الجِهاد يستهدف إعلاء كلمة الله ونُصرة نبيه ودينه لذا استحق ثواباً خاصاً يعلو منزلة على الفرائض الإسلامية الأُخرىٰ . ويظهر هذا من أحاديث الرسول ﷺ والتي يُفضل فيها ثواب الجِهاد على ثواب الصوم والصلاة والحج . ونعتقد أن سبب التفضيل يكمن في أن الصوم والصلاة والحج فروض شخصية بينما الجِهاد فريضة يقوم بها الإنسان لصالح الإسلام ككل .

—ومن أقوال الرسول ﷺ في تقرير ثواب الجهاد مُقارناً بغيره من الفرائض :

١) عن أبي هُريرة رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال : « **وفْدُ الله ثلاثة : الغازي والحاج والمُعتمر** »[١٥٦] .

٢) وعن رسول الله ﷺ أنه قال : « **إن مقام المُؤمن في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عاماً** »[١٥٧] .

٣) وعن مُعاذ بن جبل رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ : « **ألاَ أُخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه ؟ قُلتُ : بلىٰ يا رسول الله . قال : « رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجِهاد** »[١٥٨] .

٤) وصحّ عنه ﷺ أنه سُئل عن أي العمل أفضل فقال: «إيمان بالله ورسوله قيل ثم أي يا رسول الله؟ قال: فالجهاد في سبيل الله»(١٥٩).

٥) وقال ﷺ: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات فيه جرىٰ عليه عمله الذي كان يعمله وجرىٰ عليه رزقه وأمن من الفتان».

٦) كما قال ﷺ: «رباط شهر خير من صيام دهر، ومن مات مُرابطا في سبيل الله أمن من الفزع الأكبر وغدي عليه برزقه وريح من الجنة ويجري عليه أجر المُرابط حتىٰ يبعثه الله عز وجل».

٧) وعن أبي هُريرة رضي الله عنه قال سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «رباط ساعة في سبيل الله خير من قِيام ليلة القدر أمام الحجر الأسود».

٨) وفي المنحىٰ نفسه قال ﷺ: «لغزوة في سبيل الله أحبُ إليّ من أربعين حجة، ورباط يوم خير من صيام شهر وقيامه، ومن مات مُرابطاً كان له أجر مُجاهد إلى يوم القيامة»، وكذلك: «حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة يُقام ليلها ويُصام نهارها»(١٦٠).

جـ) الثواب المُقرر للشهيد: وفي مجال الثواب المُقرر للشهيد قال الرسول ﷺ:

١) «ما من أحد يُحب أن يدخل الجنة يُحب أن يرجع إلى الدُنيا وله ما على الأرض من شيء إلاّ الشهيد فإنه يتمنىٰ أن يرجع إلى الدُنيا فيُقتل عشر مرات لما يرىٰ من الكرامة»(١٦١).

٢) وفي «تيسير العُصور» أن الرسول ﷺ قال: «لئن أُقتل في سبيل الله أحبُ إليَّ من أن يكون لي أهل المُدر والوبر»(١٦٢).

٣) ورویٰ أبو هُريرة أن الرسول ﷺ قال: «والذي نفس محمد بيده لوددتُ أن أُقتل في سبيل الله ثم أحيا، ثم أُقتل ثم أحيا، ثم أُقتل ثم أَحيا، ثم أُقتل»(١٦٣).

٤) وفي الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: «إن أرواح الشُهداء في جوف طير خضر تتبوأ من الجنة حيث تشاء، وإن الشهيد يُغفر له جميع ذُنوبه وخطاياه، وأنه يَشفع في سبعين من أهل بيته، وأُنه آمن يوم القِيامة من الفزع الأكبر، وأنه لا يجد كرب الموت ولا هول المحشر، وأنه لا يحس ألم القتل إلاّ كمسّ القرصة، وكم للموت على الفراش من سكرة وغصة، وأن القائم النائم في الجِهاد أفضل من الصائم القائم فيما سواه، ومن حرس في سبيل الله لا تبصر النار عيناه، وأن رباط يوم في سبيل الله خير من الدُنيا وما فيها»(١٦٤).

ثالثاً ــ فضل الجِهاد وثوابه عند الأئمة المُجتهدين: يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تحديد فضل الجِهاد وثوابه: «لم يرد في ثواب الأعمال وفضلها مثلما ورد في الجِهاد».

ثم يقول في مكان آخر: «يظفر المُجاهد بإحدىٰ الحُسْنَيَيْن إما النصر والظفر، وإما

الشهادة والجنة »[١٦٥].

وقد عقد البُخاري بابا ترجم له بما يُفيد أن الجنة يُرهن دُخولها بالجهاد فقال : « باب الجنة تحت بارقة السيوف » ، وهو مأخوذ عن نص الحديث الشريف : « **اعلموا أن الجنة في ظلال السيوف** »[١٦٦] ، ويكاد أئمة المُسلمين أن يكونوا مُتفقين بالكامل على أفضلية الجهاد ، ويُمثل موقفهم القاضي عياض حين يقول : « الجهاد يُعد أفضل الأعمال مُطلقاً »[١٦٧].

الفرع الخامس : جزاء التخلف عن الجهاد

في مُقابل الثواب الذي وعد الله به المُجاهدين في سبيله ، فإنه سُبحانه وتعالىٰ توعَّدَ من يتقاعس عن تلبية هذا الواجب بأقسىٰ العُقوبات : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض ، أرضيتم بالحياة الدُنيا من الآخرة ، فما متاع الحياة الدُنيا في الآخرة إلاَّ قليل . إلاَّ تنفروا يُعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله على كل شيء قدير** ﴾[١٦٨].

بل إن الله سُبحانه وتعالىٰ نهىٰ حتىٰ عن الاستئذان في التخلف عن الجِهاد ، واعتبر ذلك من شأن المُنافقين وحدهم وليس من شأن المُؤمنين حقاً وذلك بقوله الكريم : ﴿ **لا يستئذنك الذين يُؤمنون بالله واليوم الآخر أن يُجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمُتقين . إنما يستئذنك الذين لا يُؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قُلوبهم فهم في ريبهم يترددون** ﴾[١٦٩].

وهكذا فالله سُبحانه وتعالىٰ لا ينتظر من المُؤمنين أن يستأذنوا للتخلف عن الجِهاد وإنما ينتظر منهم أمراً آخر وهو الإصرار على الاشتراك فيه ، والشُعور بالأسىٰ إذا لم تسمح لهم الظُروف العامة أو ظُروفهم الخاصة بذلك ، حيث امتدح سُبحانه وتعالىٰ في مُحكم تنزيله قوماً تخلفوا عن المُشاركة في إحدىٰ الغزوات لأنهم لم يجدوا وسائل الرُكوب فعادوا وعُيونهم تفيض بالدمع : ﴿ **ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولّوا وأعينهم تفيض من الدمع حُزناً ألاَّ يجدوا ما يُنفقون** ﴾[١٧٠].

ولا يجوز التذرع بالأغراض الدنيوية للتخلف عن الجِهاد فلقد منع الله سُبحانه وتعالىٰ عن ذلك بالآية : ﴿ **قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحبَّ إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله ، فتربّصوا حتىٰ يأتي الله بأمره ، والله لا يهدي القومَ الفاسقين** ﴾[١٧١].

فهذه الأغراض الدنيوية جميعاً قد تبدو معقولة عند أقوام أُخرىٰ للاعتذار عن الاشتراك بالمعركة ، ولكنها ليست مقبولة من المُسلمين ! وكذلك لا يُقبل منهم التذرع بشدة النوء من حرارة أو برد للتخلف عن الجِهاد : ﴿ **فرح المُخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن**

يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، وقالوا لا تنفروا في الحرّ، قل نار جهنم أشدُّ حراً لو كانوا يفقهون﴾(١٧٢).

ومن المُلاحظ أن جميع هذه الآيات الكريمة التي استشهدنا بها في مجال التنديد بموقف المُتخلفين عن الجهاد مأخوذة جميعاً من سورة واحدة هي سورة «التوبة» ــ أو سورة «براءة» إذا أردنا تسميتها بفاتحتها ــ وهذا ما جعل أحد فقهاء المُسلمين المُعاصرين يُعلق على ذلك بالقول: «وأية شهادة أصدق وأية حجة أنصع وأبلغ من شهادة القُرآن وحجته؟ ففي هذه الآيات من سورة (براءة) قد نص القرآن الكريم على أن الذي لا يُلبي نداء الجِهاد ولا يُجاهد بماله ونفسه في سبيل إعلاء كلمة الله وإقامة الدين الذي ارتضاه لنفسه، وتوطيد نظام الحُكم المبني على قواعده، فهو في عداد الذين ﴿**لا يُؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قُلوبهم فهم في ريبهم يترددون**﴾(١٧٣).

ــ هذا في القرآن الكريم، وأما في السُنَّة المُطهرة فقد أتت بعض أحاديث الرسول ﷺ للتأكيد على واجب تلبية نداء الجِهاد، والتعريض بموقف من يُحاول التحلّل من أداء هذا الواجب بدون عذر مشروع. ومن أقواله ﷺ في هذا المجال: «**ما تركتْ أمةٌ الجهاد إلاَّ أذلّها الله**». وروىٰ أبو داود عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إذا تركتم الجهاد سلّط الله عليكم ذلّاً لا ينزعه عنكم حتىٰ ترجعوا إلى دينكم**».

وعن أبي أُمامة أنَّه قال: «من لم يغْزُ ولم يُجهز غازياً أو يخلف غازياً في أهله بخير أصابه الله بقارعة قبل يوم القِيامة»(١٧٤).

واعتبر الرسول ﷺ في واحد من أحاديثه الشريفة المُتخلفين عن الغزو في حكم المُنافقين ــ وهذا ما جاء في القرآن أصلاً ــ حيث يروي أبو هريرة عن الرسول أنّه قال: «**من مات ولم يغزُ ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة من النفاق**»(١٧٥).

حُكم الهُروب من المعركة: هذا فيما يتعلق بالتخلف عن الجِهاد فماذا عن الهُروب من المعركة بعد بدايتها؟ لقد منع القرآن الكريم الفرار من المعركة منعاً باتاً: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار، ومن يُولهم يومئذ دبره إلاَّ مُتحرفاً لقِتال أو مُتحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير**﴾(١٧٦).

ومن هذه الآية الكريمة يتبين لنا أنَّ الهُروب جُبناً من ساحة المعركة أمر ممنوع على المُسلم بنص صريح. ولكن هذه الآية إذا كانت تمنع الهُروب، كما أشرنا أعلاه، فإنها لا تمنع التراجع في القِتال عندما يكون ذلك لتحقيق واحد من الأهداف التالية:

١) التحرّف لِقتال وذلك بتغيير الموضع الدفاعي إلى موضع أفضل منه (وإن كان يقع خلفه).

٢) التحيّز لفئة : كما في حالة التجمع في الخلف بغية القيام بهُجوم مُعاكس .

٣) إذا كان في ثبات المُسلمين هلاك مُحقق لهم ، كأن يكون عدد الأعداء يزيد أضعافاً مُضاعفة عن عددهم . وكانت فريضة الجهاد في الأساس تقضي بألاّ يفر المُسلم من عشرة كفار بمُوجب قوله تعالىٰ : ﴿يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القِتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنّهم قوم لا يفقهون﴾[١٧٧] .

ثم خَفَّفَ الله عن المُسلمين وفرض عليهم ألاّ يَفرّ المُسلم من كافرين : ﴿الآن خفَّف الله عنكم وعلم أنّ فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين﴾[١٧٨] .

ويرىٰ بعض الفُقهاء أنّ الضعف يُحسب هُنا في القُوة لا في العدد ، وأنّه « يجوز أنّ يفرّ الواحد عن واحد إذا كان أعتق جواداً منه وأجود سلاحاً وأشدُ قُوة »[١٧٩] .

وفيصل التمييز في هذا الأمر كما نرىٰ هو أنّه لا يجوز بتاتاً الهُروب من العدو جُبناً أو خوفاً ، ولكن ذلك يكون من الجائز حين يعلم المُقاتل المُسلم أنّه مقضي عليه بالهلاك فيما إذا بقي في مكانه : ﴿ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة ...﴾ ، وذلك إلاّ إذا كانت المصلحة الإسلامية العامة تقتضي منه الثبات والتضحية بنفسه في سبيل وقف تقدم العدو : ﴿ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل لا يُولون الأدبار . وكان عهد الله مسؤولا . قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذاً لا يَتمَتَّعُون إلاّ قليلا﴾[١٨٠] .

هذا بالنسبة لحُكم الفرار من المعركة في القرآن الكريم ، وأما في الحديث الشريف فإننا نجد الرسول ﷺ قد نهىٰ المُسلمين عن الفرار يوم الزحف واعتبره إحدىٰ المُوبقات السبع .

وكان عليه السلام يتعوّذ من الجُبن[١٨١] ويعتبره من أقبح صِفات الرجال ومن أقواله في ذلك : « شر ما في رجل شحٌ هالع وجُبن خالع »[١٨٢] .

وقال ﷺ أيضاً : « خمس من الكبائر لا كفارة لهن » ، وذكر فيها التولّي يوم الزحف .

وقد أوصىٰ ﷺ المُسلمين بالصبر والمُصابرة في القِتال : « اعلم أنّ النصر مع الصبر ، وأنّ الفرج مع الكرب ، وأنّ مع اليسر يسرا » . ولِمُساعدة المُسلمين على الصبر خَفَّفَ بعض أعبائهم الأُخرىٰ حيث سمح لهم بالقَصْرِ في صلاة الحرب ، كما سمح لهم بإفطار رمضان أثناء القِتال إذ قال لأصحابه يوم فتح مكة : « افطروا فإنه يوم قِتال » .

وبالنسبة للصبر والمُصابرة في الجِهاد ، وعدم الفرار من المعركة إذا التقىٰ الزحفان ، جاءت وصايا الكثير من قادة الجُيوش . ويُروىٰ أنّ خالد بن الوليد قال مُخاطباً جُنده في يوم اليرموك : « يا أهل الإسلام ! إنَّ الصبر عز وإن الفشل عجز وإنَّ مع الصبر النصر (....) إنَّ هذا يوم

من أيام الله لا ينبغي فيه الفخر ولا البغي . اخلصوا جهادكم وأريدوا الله بعملكم وإن هذا يوم له ما بعده » .

وقال أبو عُبيدة بن الجراح : « عِباد الله ، انصروا الله ينصركم ويُثبت أقدامكم . يا معشر المُسلمين اصبروا فإن الصبر منجاة من الكُفر ومرضاة للرب ومدحضة للعار ... » .

وقال مُعاذ بن جبل مُخاطباً جُند المُسلمين في اليوم نفسه : « يا أهل القُرآن وحافظي الكتاب وأنصار الهُدىٰ والحق ، إنَّ رحمة الله لا تُنال وجَنَّتَهُ لا تُدخل بالأماني ، ولا يُؤتي الله المغفرة والرحمة الواسعة إلاَّ للصادق المُصدق (....) فاستحوا رحمكم الله من ربكم أنَّ يراكم فراراً من عدوّكم وأنتم في قبضته وليس لكم ملتحد من دونه ولا عز بغيره » .

ومثل هذا الإيمان في قادة وجُند المُسلمين هو الذي جعل خالداً بن الوليد يقول لأحد قادة العدو : « لقد جئتكم بقوم يُحبون الموت كما تُحبون أنتم الحياة » !

الفصل الرابع

مشروعية الحرب في الإسلام

بعد أن بحثنا في تعريف الجِهاد ومفهومه ضمن فصل سابق من هذه الدراسة، سنبحث في هذا الفصل الشُروط التي تحدّد مشروعية الحرب في الإسلام، وبكلمة أُخرىٰ الشُروط التي إن تحققت تتبدل طبيعة «الحرب العادية» وتُصبح نوعاً من «الجِهاد» بالمفهوم الإسلامي للكلمة.

وهذه الشُروط يُمكن إجمالها بثلاث زمر:

١) شرط الإنذار المُسبق.

٢) شُروط المشروعية من حيث الزمان والمكان.

٣) شُروط المشروعية من حيث الدافع إلى الحرب.

وسنتكلم عن كل زمرة من هذه الشُروط في فرع خاص.

الفرع الأول: شرط الإنذار المُسبق قبل بدء الحرب

الحرب الإسلامية لا يجوز أن تكون إلاّ عادلة، ولكي تكون كذلك لا يجوز لها أن تستهدف في الأساس غير طاعة الله ورسوله وخدمة الدين الإسلامي الذي هو خاتم الأديان وأكملها.

ولهذا فاحتلال أرض العدو أو إبادة قواته لَيْسَا هُما الهدف الأساسي من الجِهاد الإسلامي ولا يجوز أن يكونا كذلك.

وكما قلنا في مكان سابق من هذه الدراسة فليس هُناك حرب مشروعة في الإسلام إلاّ «الجِهاد»، ولا تُشكل الحرب جِهاداً ــ حتىٰ إذا قام بها مُسلمون ــ إلاّ إذا استهدفت طاعة الله والرسول وتَغَيَّتْ نُصرة الدعوة الإسلامية كهدف نهائي.

لذا فربح المعركة من الناحية العسكرية ليس غاية في حدّ ذاته في الإسلام، لأنَّ الغاية الأساسية هي فتح الطريق أمام الدعوة الإسلامية لكي تكون كلمة الله هي العُليا. وإذا تحققت هذه الغاية بدون إراقة الدماء ــ سواء أكانت هذه الدماء لمُسلمين أو غير مُسلمين ــ فإن هذا هو غاية ما يسعىٰ إليه المُسلمون، وما يتفق مع جوهر الإسلام الحقيقي.

وبما أنَّ ربح المعركة العسكرية ليس هو الهدف الأساسي في الحرب الإسلامية ــ كما أسلفنا ــ فإن الإسلام لم يسمح بأخذ العدو بغتة أو على حين غرة فيها(١٨٣).

وهكذا بالرغم من أن عُنصر المُفاجأة يُشكل عاملاً من عوامل النصر في المعارك العسكرية، كما هو معروف، فقد شجب الإسلام اللجوء إليه لكي لا تكون الحرب وسيلة من وسائل الغدر من جهة، ورغبة في تجنب الخسائر البشرية ما أمكن ــ حتىٰ بين صُفوف العدو ــ من جهة ثانية. ولكي لا تكون الحرب كذلك أمر الإسلام اتباعه باللجوء إلى أُسلوب «إنذار العدو» قبل مباداته بالقِتال، وهو أُسلوب يُشبه إلى حد كبير أُسلوب «الإنذار النهائي **Ultumatum**» الذي نصّت عليه اتفاقية لاهاي الخامسة لعام ١٩٠٧ م، وبهذا يكون الإسلام قد سبق القانون الدولي المُعاصر بثلاثة عشر قرناً في هذا المجال.

وقد ورد النص على «الإنذار» في القرآن والسُنَّة من جهة، كما تم تطبيقه عملياً من قِبل قادة المُسلمين من جهة ثانية.

أولاً ــ واجب الإنذار المُسبق في القرآن والسُنَّة: يقول الله في كتابه العزيز: ﴿**وما كُنا مُعذبيّن حتىٰ نبعث رسولا**﴾(١٨٤)، وبما أن الحرب هي نوع من العذاب الدنيوي لذا لا يجوز البدء بها قبل إنذار الخصم. وتُخاطب آية كريمة أُخرىٰ الرسول بالقول: ﴿**قُل للمخلفين من الأعراب ستدعُون إلى قوم أُولي بأس شديد تُقاتلونهم أو يُسلمون**﴾(١٨٥)، ومعنىٰ هذا أنه على المُسلمين أن يُخيّروا أعداءهم مُسبقاً بين الإسلام والقِتال.

والحقيقية أنَّ غير المُسلمين لم يكونوا يُخَيّرون بين الإسلام والقِتال فقط، وإنما كان هُناك خيار ثالث مفتوح أمامهم إذا كانوا من أهل الكِتاب، وهو موادعة المُسلمين مع دفع الجزية لهم، وذلك استناداً لنُصوص عدة آيات كريمة أُخرىٰ مُتفرقة.

ويجب على الأمير المُسلم أن يعرض هذا الخِيار الثُلاثي على مُلوك العدو وأن يُنذرهم حتىٰ إذا كان مُتأكداً من أنهم سيختارون الحرب، وذلك تنفيذاً لقوله تعالىٰ: ﴿**إنَّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذرهم لا يُؤمنون**﴾(١٨٦).

ونجد هذا الخِيار الثُلاثي واضحاً تماماً في رسائل الرسول ﷺ إلى مُلوك الأُمم المُختلفة، وفي وصاياه لقادته، وفي أحاديثه أيضاً:

١) ففي الرسائل التي وجهها الرسول ﷺ إلى كسرىٰ ملك الفرس، وهرقل قيصر الروم، والمُقوقس النائب الروماني في مصر، والنجاشي ملك الحبشة، نجد أنه يُعطيهم خِياراً واضحاً بين الإسلام والقِتال مع إشارة واضحة إلى المآسي التي يُمكن أن يجرها اختيار القِتال: فمثلاً في رسالته إلى هرقل قيصر الروم يقول: «**أسْلِمْ تَسْلَمْ وإلاَّ فعليكَ إثم البريسيين**»، والبريسيون

هُم الرعية غير المُحاربين من زراع وعُمال وغيرهم . وفي رسالة أُخرىٰ يقول : « **أسْلِمْ تَسْلَمْ فإنْ أبيتَ فعليكَ إثم أُمّتك** » !!

وقال البلاذري في هذا السياق : « حدثني الحُسين بن الأَسود قال حدثنا يَحيىٰ بن آدم قال حدثنا قيس بن الربيع عن قيس بن مُسلم عن الحسن بن محمد قال : كتب رسول الله إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فإن أَسلموا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا ، ومن أَبىٰ فعليه الجزية من غير أَكل لذبائحهم ولا نُكاح لنسائهم »(١٨٧) .

٢) وفي وصايا الرسول ﷺ لقادة جيشه ثبت أَنه كان إذا عيّن أَميراً على رأس جيش أَو سرية قال له : « **إذا لقيتَ عدوك من المُشركين فادعُهم إلى ثلاث خصال (أو خلال) فأيتهن أجابوك إليها فاقبل منهم وكفّ عنهم : ادْعُهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم ، فإن أبوا فسَلْهُمْ الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم ، فإن أبوا فاستَعنْ بالله وقاتلهم** »(١٨٨) .

وفي رواية أُخرىٰ لوصية النبي ﷺ لأَحد قادته : « **ادعهم إلى الإسلام فيكونون منا ، وإن أَبوا إلاَّ البقاء على دينهم وسُلطانهم فاسأَلهم الجزية فإن رضوا فاجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه وكفّ قتالهم ، وإن أَبوا الجزية فاستعنْ بالله وقاتِلهمْ** » .

ويشرح أَحد فُقهاء المُسلمين المُعاصرين الحكمة المنطقية من هذا الخِيار فيقول : « وللاحتياط للدماء تقدّموا لمن يُجاورونهم يُخيرونهم بين أُمور ثلاثة :

ــ العهد حتىٰ يأْمنوا الاعتداء .

ــ أَو الإسلام حتىٰ يكونوا جميعاً إخواناً في ظله .

ــ فإن رفضوا العهد على أَن يكون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم ، ورفضوا الإسلام ، لم يبق إلاَّ القِتال لأَن نية الاعتداء تكون هي البارزة حينئذ ، ويكون من الحمق ترك أَعدائهم حتىٰ يُغيروا عليهم »(١٨٩) .

وهكذا فالمُسلمون لم يكونوا يُخيرون خُصومهم بين (الإسلام) و (السيف) فقط كما يحلو لبعض المُستشرقين الادعاء ، وإنما كانوا يُخيرونهم بين (الإسلام) و (الجزية) و (القتال) فإذا اختاروا هذا الأَخير وجب عليهم تحمل نتيجة اختيارهم له !

وبعد هذا الخيار الثُلاثي يُصبح أَمير الجيش الإسلامي في حل من المُباداَة بقتال العدو ، ولكن مع هذا يبقىٰ من المُستحسن منح فرصة إضافية لهذا العدو لكي يُراجع نفسه ويُعدل خياره ، ويظهر هذا من وصية الرسول ﷺ لمُعاذ بن جبل حين أَرسله لفتح اليمن حيث قال له : « **لا تُقاتلوهم حتىٰ تدعوهم ، فإن أبوا فلا تُقاتلوهم حتىٰ يبدأوكم ، فإن بدأوكم فلا تُقاتلوهم حتىٰ يقتلوا منكم قتيلا ، ثم أروهم ذلك القتيل وقولوا لهم : هل إلى خير من هذا سبيل . فلئن يهدي الله على يديك**

رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس وغربت»(١٩٠).

وتبدو الروح الإنسانية واضحة في العِبارة الأخيرة من هذه الوصية، كما نجد تأكيداً لهذه الروح في وصية نبوية أُخرىٰ تقول: «**تألّفوا الناس وتأنّوا بهم ولا تُغيروا عليهم حتىٰ تدعوهم، فما على الأرض من أهل بيت من مدر ولا وبر، ألاً إن تأتوني بهم مُسلمين أحبُ إليَّ من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم»**(١٩١).

ولم تقتصر مُعطيات السُنَّة الشريفة في هذا المجال على الرسائل والوصايا حيث كان الرسول ﷺ يُؤكد في أفعاله وأقواله على عدم جواز أخذ العدو على حين غرّة وعلى وجوب إنذاره قبل شن المعركة فعلاً ضده، مع إعطائه حق الخِيار بين الدُخول في الإسلام، أو عقد عهد مع دفع الجزية، أو الاحتكام إلى السيف، فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: «ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً إلاّ دعاهم»(١٩٢).

وقال أبو يُوسف: «لم يُقاتل رسول الله قوماً قط، فيما بلغنا، حتىٰ يدعوهم إلى الله ورسوله»(١٩٣).

ثانياً ــ تطبيق الصحابة لوصايا الرسول ﷺ وأحاديثه الشريفة: وقد طبق أُمراء المُسلمين، بعد وفاة الرسول، وصاياه وأحاديثه الشريفة بحذافيرها في هذا المجال، وخاصة من حيث إنذار العدو ومنحه الخِيار الثُلاثي المعروف بين الإسلام، والجزية، والقِتال، وهكذا نجد سلمان الفارسي، رضي الله عنه، عندما غزا أهل المدائن، قال مُخاطباً رفاقه المُسلمين: «كفّوا حتىٰ أدعوهم إلى ما أمر به رسول الله. وكان سلمان يأتي القوم فيقول لهم إما الإسلام وإما المُعاهدة وإما القِتال فقالوا له: أما الإسلام فلا نُسلم، وأما الجزية فلا نُعطيها، وأما القِتال فإننا نُقاتلكم، فكرّر سلمان عليهم الإنذار والتخيير ثلاث مرّات فأبوا إلاّ القِتال فقال لجُنوده: انهضوا لقِتالهم باسم الله»(١٩٤).

وفي رواية للترمذي أن هذا الصحابي نفسه (سلمان الفارسي) قال لرفاقه المُسلمين لما اقتربوا من جماعة من الفرس: «دعوني ادعهم كما سمعتُ رسول الله ﷺ يدعو. فأتاهم فقال لهم: أنا رجل منكم فارسي والعرب يُطيعونني، فإن أسلمتم فلكم الذي لنا وعليكم ما علينا، وإن أَبَيْتُمْ إلاّ دينكم تركناكم عليه وأعطونا الجزية عن يد وأنتم صاغرون»(١٩٥).

كما يُروىٰ عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه تلقىٰ شكوىٰ من أهالي سمرقند ضد القائد قُتيبة ابن مُسلم الباهلي، يقولون فيها: «ظلمنا قُتيبة وغدر بنا وأخذ بلادنا دون تخيير بين الأُمور الثلاثة». فلما علم الخليفة شكواهم كتب إلى واليه في سمرقند سُليمان بن أبي السري يقول له: «إن أهل سمرقند شكوا إليَّ ظُلماً أصابهم وتحاملاً من قُتيبة عليهم حتىٰ أخرجهم من أرضهم،

فإذا أتاك كتابي فَأُجْلِسْ إليهم القاضي فلينظر في أمرهم فإن قضىٰ لهم فأخرج العرب إلى مُعسكرهم كما كانوا قبل أن يظهر عليهم قتيبة » . أي أنه أوصىٰ الوالي بإخراج القوات العسكرية الإسلامية من مواقعها داخل المدينة وردّها إلى المكان الذي كانت فيه قبل انتصار قتيبة ، وذلك لكي يتم طرح الخِيار الثُلاثي المعروف على أهل المدينة .

ويذكر التاريخ أن القاضي جميع بن حاضر الباجي أنصف فعلاً أهالي سمرقند حين ثبت لديه أن قُتيبة بادأهم بالقِتال قبل إنذارهم وتخييرهم ، حيث أمر الجُند بالخُروج من المدينة مسافة كافية ، ثم طرح على سكان المدينة الخِيار الثُلاثي فاختار هؤلاء الجزية مع العهد(١٩٦) ، وهُناك من يقول إنهم رضوا ببقاء الوضع السابق على ما هو عليه لأنهم شعروا بعدالة الإسلام(١٩٧) .

وخُلاصة القول في هذا المجال هو أن الجِهاد كان يتضمن شرطاً شكلياً لا بُدّ من تحقيقه ، وهو وجوب إنذار العدو قبل مُباغتته بالقِتال ، وإعطاء غير المُسلمين الخِيار بين ثلاثة أمور :

ــ الدُخول في الإسلام أو

ــ احتفاظهم بديانتهم الأصلية مع التزامهم بدفع الجزية ، وذلك مُقابل حمايتهم والدفاع عنهم ، وإلاّ

ــ فالسيف بيننا وبينهم .

ويجب إيصال هذا الخِيار إليهم بواسطة بعض المُسلمين المعروفين بالبسالة ، وذلك كتابة أو شفوياً(١٩٨) .

وينبغي عدم تعجل الجواب ، بل من المُستحسن تكرار الدعوة لهم عدة مرات ثم إعطاؤهم مهلة ثلاثة أيام قبل البدء بمُقاتلتهم(١٩٩) ، ويظهر أن تحديد مدّة للإنذار يغني عن تكراره(٢٠٠) .

ولا يجوز في الإسلام مُفاجأة العدو ومُباغتته على حين غفلة منه ، لأن ذلك سيُؤدي حتماً إلى سُقوط قتلىٰ ، وهؤلاء القتلىٰ كان من المُمكن أن يختاروا اعتناق الإسلام ، لو تمكنوا من الخِيار في حينه قبل مُفاجأتهم بالقِتال ، وبكلمة أُخرىٰ فالقِتال لا يجوز اللجوء إليه إلاّ في المرحلة الثالثة والأخيرة بعد الدعوة إلى الإسلام ، أو الدُخول في العهد ودفع الجزية . وإذا قام أمير مُسلم بمُهاجمة جُند العدو بدون تخييرهم فإنه يتعرض لضمان ما جرىٰ إتلافه من أنفس وأموال ، ويلزمه دفع ديات القتلىٰ من غير المُسلمين الذين لم تُبلغهم دعوة الإسلام حسب رأي الإمام الشافعي وبعض أصحاب المذاهب الأُخرىٰ .

والمُتفق عليه في هذا المجال أنَّه يجب الإنذار لمن لم تبلغهم الدعوة ، ولا يجب ولكن يُستحب لمن بلغتهم . ويقول ابن المُنذر في هذا المنحىٰ : « وهو قول أكثر أهل العلم ، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه »(٢٠١) .

الفرق بين الإنذار والمُنابذة: بالرغم من أنَّ «المُنابذة» هي نوع من «الإنذار» فإنَّ هُناك فارقاً أساسياً بينهما حيث أن المُنابذة لا تُوجد إلاَّ في حالة وجود «عهد» سابق بين المُسلمين وخصمهم ويُريد المُسلمون نقض هذا العهد قبل انتهاء مدته، وذلك تنفيذاً لحكم الآية: ﴿وإما تخافَنّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يُحب الخائنين﴾[٢٠٢].

وهكذا إذا كان هُناك ثمة عهد بين المُسلمين وأحد الشُعوب الأُخرىٰ، ثم ظهرت تصرفات من الخصم تدل على أنه قد خان المُسلمين أو في سبيله لخيانتهم، فإنه يجوز عندئذ للقائد المُسلم نقض العهد الذي كان يربط الطرفين، وإعلام الطرف الآخر بذلك ـــ وهذا ما يُدعىٰ نبذ العهد أو المُنابذة ـــ مع التزام المُسلمين بعدم بدء العمليات الحربية إلاَّ بعد مهلة معقولة (ثلاثة أيام على الأغلب) تكون كافية لكي يقوم الخصم بإبلاغ جنده وولاته في الأقاليم بأنَّه قد تم نقض العهد بينهم وبين المُسلمين[٢٠٣].

وقد شدَّد الرسول ﷺ على احترام العُهود حيث قال: «**من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلّنّ عقدة ولا يشدنّها حتىٰ ينقضي أمدها، أو ينبذ إليهم عهدهم على سواء**»[٢٠٤].

ونهىٰ عن اللجوء إلى الغدر في تنفيذها بقوله: «**وفاء لا غدر فيه**»، وهي الصيغة التي أكَّدَ عليها مُعاوية بالقول: «وفاء بعهد من غير غدر خير من غدر بغدر»، دلالة على عدم جواز لُجوء المُسلمين للغدر حتىٰ إذا لجأ إليه العدو في مُعاملته لهم. ويُعفىٰ المُسلمون من واجب الإخطار بنبذ العهد إذا كانت المدة المُقررة للعهد قد انتهت، أو إذا كان العدو قد باشر الحرب فعلاً ضد المُسلمين وغزاهم في عقر دارهم أو بدأ يستعد بشكل محسوس للقِيام بذلك[٢٠٥].

الفرع الثاني: شُروط المشروعيَّة من حيث المكان والزمان

قيّد الإسلام حق مُمارسة الحرب بقِيود مُعينة من حيث المكان والزمان، وأهمها ما يلي:

آ) **القِيودُ على الحرب من حيث المكان:** نص القرآن الكريم على عدم جواز شنّ الحرب عند المسجد الحرام، إلاَّ إذا شن المُشركون على المُسلمين الحرب منه، حيث تقول الآية: ﴿**ولا تُقاتلوهم عند المسجد الحرام حتىٰ يُقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين**﴾[٢٠٦].

والمُلاحظ أنَّ هذه الآية لم تمنع شنّ الحرب «في المسجد الحرام» فحسب، وإنما «عند المسجد الحرام»، أي أنَّ التقييد يشمل حرم المسجد المكي بكامله. وقد احترم الرسول ﷺ البيت الحرام عند فتح مكة، واعتبر من لجأ إليه آمناً على نفسه وروحه.

وبما أنَّ المساجد جميعاً تُعتبر بيوتاً لله، لهذا نرىٰ أنه مما يأتلف مع روح الإسلام التوسع في تفسير هذه الآية، بحيث تعتبر جميع المساجد، حيثما وجدت، بيوتاً حراماً يُمنع فيها شن الحرب

من قِبل المُسلمين على أعدائهم إلاّ إذا بادأهم هؤلاء الأعداء بالحرب فيها وأُجبرت الضرورة الحربية المُسلمين على الرد.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرىٰ فإن اعتراف الإسلام بالأديان السماوية الأُخرىٰ، وروحه الإنسانية السمحاء، يجعلان من المُمكن الإفتاء بتحريم التعرض إلى المباني الدينية لأرباب الديانات الأُخرىٰ (الكنائس، المعابد، الصوامع، الأديرة....) بشكل لا يُجيز للمُسلمين قصفها أو تدميرها إلاّ إذا استخدمها العدو فعلاً في عملياته الحربية. وهُناك نص قرآني يُمكننا اعتباره مُستنداً شرعياً لهذا التخريج وهو الآية الكريمة التالية التي جاء فيها الحديث عن الصوامع والبيع والمساجد معاً: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهُدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً....**﴾[٢٠٧].

ب) **القيود على الحرب من حيث الزمان**: هذا بالنسبة للمكان، وأما بالنسبة للزمان فإن الإسلام حاول أن يحد من الحرب ما أمكن وذلك بمنع اللجوء إليها في الأشهر الحُرم وهي أربعة: ذو القعدة، ذو الحجة، مُحرم، رجب، ففي هذه الأشهر يُحرم على المُسلمين البدء بالقِتال، كما يتوجب عليهم التوقف عنه عند حُلولها وحتىٰ انقضائها.

والمُستند الشرعي لذلك هو الآية الكريمة التالية: ﴿**فإذا انسلخ الأشهر الحُرم فاقتلوا المُشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم**﴾[٢٠٨].

ويُشترط لتقيد المُسلمين بتحريم اللجوء إلى القِتال خلال الأشهر الحُرم أن يتقيد عدوهم بذلك طبعاً، وإلاّ جاز للمُسلمين شنّ القِتال دفاعاً عن أنفسهم استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿**الشهر الحرام بالشهر الحرام والحُرمات قصاص فمن اعتدىٰ عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدىٰ عليكم**﴾[٢٠٩]، وكذلك ﴿**يسألونك عن الشهر الحرام قِتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به....**﴾[٢١٠].

وقد أكدت السُنّة الشريفة على منطوق هذه الآيات الكريمة، حيث يقول الإمام أحمد في حديث عن الرسول ﷺ: «لم يكن رسول الله ﷺ يغزو في الشهر الحرام إلاّ أن يُغزىٰ ويغزو، فإذا أحضره أقام حتىٰ انسلخ»[٢١١].

وهكذا قرّر الإسلام نوعاً من الهُدنة الإجبارية التي تمتد ثلث العام طالما أن الامتناع عن الحرب كلياً أمر غير مُمكن في العلاقات الدولية. وبهذا يتشابه موقف الإسلام في هذا مع الإجراء المُسمّىٰ (هدنة الرب **La Trêve de Dieu**) في أُوروبة خلال القُرون الوسطىٰ، وهي الهدنة التي كانت تنص على عدم جواز شن الحرب بين مساء الخميس وصباح الاثنين من كل أُسبوع، وخلال فترة مُعينة قبل عيد الميلاد (شهر ديسمبر / كانون أول) وعيد الفصح (شهر

أبريل / نيسان) من كل عام ميلادي . والفارق الأساسي بين (هدنة الرب) المسيحية و (هدنة الأشهر الحُرم) الإسلامية أنَّ الأولىٰ مُتفرقة ، وأما الثانية فتأتي على دفعتين مُتصلتين : من أول ذي القعدة حتىٰ نهاية مُحرم ، وطيلة شهر رجب من كل عام هجري .

وبالإضافة لهٰذه الهدنة الدينية ــ إذا صحت تسميتها كذلك ــ هُناك قيد آخر على الحرب من حيث الزمان في الإسلام ، وهو حالة (الهدنة التعاهدية) أو (المُوادعة) التي تتم بمُوجب عهد بين المُسلمين وأعدائهم .

وفي هذه الحالة على المُسلمين اتمام العهد الذي قطعوه على أنفسهم حتىٰ نهاية مدته تنفيذاً لحُكم الآية الكريمة : ﴿ فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم ... ﴾ . ولكن يجب أن تكون الهدنة التي يعقدها المُسلمون مُحددة المدة ، فلا يجوز مثلاً للأمير المُسلم أن يقول لجُند العدو : « هادنتكم ما شئتم »[212] . كما لا يجوز في رأي البعض أن تتجاوز مدة الهدنة التي يعقدها المُسلمون عشر سنوات (وهي مدة صُلح الحُديبية) لأن في هذا نوعاً من تقييد حُرية المُسلمين في المُستقبل .

الفرع الثالث : شُروط المشروعيّة من حيث الدافع إلى الحرب

يدعي نفر من المُستشرقين ، عن جهل أو تجاهل أو مُغالطة منهم[213] أنَّ الجِهاد هو نوع من (الحرب المُقدسة : Guerre Sainte: Holywar) يخوضها المُسلمون ضد غير المُسلمين لإجبار هؤلاء الأخيرين على الدُخول في الإسلام ! وهذا ادعاء باطل تماماً ، وأكبر دليل على بُطلانه أنَّ القرآن الكريم ــ كما سبق أن أسلفنا ــ منع الإكراه في الدين ، وذلك بعدد كبير من الآيات الكريمة نسوق بعضها هُنا على سبيل الذكر لا الحصر :

١) ﴿ ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمُهتدين ﴾[214] .

٢) ﴿ لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشد من الغي ﴾[215] .

٣) ﴿ يُضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[216] .

٤) ﴿ ولو شاء ربُّك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنتَ تُكرهُ الناس حتىٰ يكونوا مُؤمنين ﴾[217] .

٥) ﴿ فذكّر إنما أنت مُذكّر . لستَ عليهم بمُصيطر ﴾[218] .

ومن هذه الآيات الكريمة ومثيلاتها نرىٰ بوضوح أن (الجِهاد الإسلامي) بالرغم من كونه « حرباً مُقدسة » ، ولكنه لم يكن بغاية نشر الدين الإسلامي قسراً بدليل أن الدُستور الأسمىٰ للإسلام ــ وهو القرآن ــ قد منع ذلك بنُصوص صريحة .

وفي الوقت نفسه فإنه لم يُنقل عن رسول الله ﷺ أنه أكره أحداً على الإسلام، ولا فائدة أصلا في إسلام من يتم إكراهه على ذلك.

ويقول أحد الكُتَّاب في التأكيد على هذا المنحىٰ: «وعلى هذا فإن مبدأ منع الإكراه في الدين مبدأ ثابت ومُستقر في الإسلام، ولم يشذ عنه سُلوك المُسلمين في أي عهد من العُهود»(٢١٩).

وهُناك برهان واقعي على أن المُسلمين لم يلجأوا لإكراه غيرهم على الدُخول في الإسلام، وهو وجود نسبة من المسيحيين العرب (من غساسنة وأنباط وغير ذلك...) آثروا الاحتفاظ بديانتهم الأصلية ولا زالوا كذلك حتىٰ اليوم بالرغم من أن أمكنة وجودهم لا تبعد عن مهبط الرسالة المُحمدية إلاَّ بعدة مئات من الكيلومترات!

وإذا لم يكن نشر الإسلام بالقُوة هو الدافع إلى الحرب، كما أثبتنا، فما هو الدافع أو الدوافع التي يُمكن اعتبارها مُشروعة لشن الحرب حسب العقيدة الإسلامية؟

من الرُجوع إلى نُصوص القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والتخريجات الفقهية اللاحقة، بوسعنا ردّ الأسباب والدوافع التي تُبرر الحرب وتجعلها مشروعة في الإسلام إلى سببين رئيسيين لا غير وهُما:

ـــ الدفاع عن الدعوة الإسلامية وحرية انتشارها.

ـــ الدفاع عن النفس وما يتفرع عن ذلك من دفاع عن الوطن والأرض والعرض والشرف والمال.

ويقول أحد الباحثين المُسلمين في هذا المجال: «فمشروعية الحرب بمُقتضىٰ شرع الله تنحصر في حالتين: إحداهما اعتبار أن الحرب الوسيلة الوحيدة لإبلاغ الناس ما نُزِّل إليهم من ربهم، والأخرىٰ حالة الدفاع الشرعي عن الكِيان المُسلم. ما عدا هاتين الحالتين لا يسوغ للمُسلمين مُحاربة غيرهم وإن خالفوهم في الدين، فالحرب وسيلة يتوسل بها المُسلمون لأحد أمرين: إما لتوصيل الحق للناس، وإما لدفع العدوان»(٢٢٠).

والحقيقة أن هذين السببين الرئيسين يُمكن تقسيمهما إلى ثمانية دوافع تُعتبر جميعاً بواعث مشروعة للحرب في الإسلام، وهي حسب التسلسل في أهميتها:

١) الدفاع عن الدعوة الإسلامية وحرية انتشارها.

٢) الدفاع عن النفس.

٣) قمع الفتنة.

٤) تأديب ناكثي العهد.

٥) الدفاع عن الأقليات الإسلامية في دار الكفر.

٦) منع الظُلم والدفاع عن المُستضعفين والمساكين

٧) القضاء على أعمال الحرابة والإفساد .

٨) الوقوف في وجه الحُروب الأهلية بين المُسلمين .

وطالما حددنا هذه الأهداف كدوافع مشروعة للحرب في الإسلام بوسعنا التأكيد على أن كل هدف أو دافع أو باعث آخر لا يدخل ضمنها يُخرج الحرب من نطاق المشروعية الإسلامية .

وهكذا لا يجوز أن تستهدف الحرب الإسلامية توسيع حُدود دار الإسلام كهدف في حد ذاته ، أو حيازة الغنائم ، أو السيطرة على الشُعوب الأُخرىٰ ونهب خيراتها وثرواتها .

ويقول أحد الفُقهاء المُسلمين المُعاصرين في هذا المنحىٰ : «أما القِتال لمحض البغي والعدوان وسفك الدماء أو لغرض الانتقام والبغض الديني ، أو لأجل الطمع في المال والاستيلاء على كُنوز الأرض أو السُلطة وسحقه الملك وتسخير البشر وإرهاقهم ليتمتع القوي بثمرات كسب الضعيف ، فكل هذه الحُروب مُحرمة في الإسلام لا يُبيح منها شيئاً لأنها لحظوظ النفوس وشهوات الدُنيا ، ومن إهانة الدين أن يُتخذ وسيلة لمثل هذه الحُروب الظالمة»(٢٢١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يسعنا إلاَّ أن نستغرب موقف بعض الكُتَّاب الذين يصفون الجِهاد بأنه «حرب توسعية»(٢٢٢) ، وبعضهم الآخر الذين يصفون الدولة الإسلامية بأنها «امبراطورية»(٢٢٣) ، مع أنها بعيدة كُل البعد عن ذلك .

وسنعود فيما يلي للحديث عن كل دافع من الدوافع الثمانية التي عددناها أعلاه ، وسنشرح كلاً منها في فرع مُستقل حسب الترتيب الذي ذكرناها به .

المبحث الأول : الدفاع عن الدعوة الإسلامية وحرية انتشارها

أرسل الله نبيه مُحمداً هادياً للبشرية بكاملها وليس لسُكان شبه جزيرة العرب حصراً ، وبهذا يختلف الإسلام عن غيره من الأديان في أنه دين عالمي(٢٢٤) ، ويظهر هذا من قوله الكريم : ﴿**وما أرسلناك إلاَّ كافة للناس بشيراً ونذيراً ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾(٢٢٥) ، و ﴿**قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً**﴾(٢٢٦) .

وبَشّر الله رسوله والمُؤمنين بأن الإسلام سيظهر على بقية الأديان لأنه دين الحق وخاتمة الديانات : ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهُدىٰ ودين الحق ليُظهره على الدين كله وكفىٰ بالله شهيدا**﴾(٢٢٧) ، و ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهُدىٰ ودين الحق ليُظهره على الدين كله ولو كره المُشركون**﴾(٢٢٨) .

وبما أن هِدي الإسلام مُوجه إلى البشرية بكاملها لذا يجب أن تُفتح له الأبواب وأن تُزال من

وجهه السدود لكي يصل إلى البشرية بكاملها، وهذه المُهمة تقع على عاتق النبي وخُلفائه وعلى أفراد الأُمة الإسلامية جميعاً: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهُدىٰ من بعد ما بيناه للناس في الكتاب، أُولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾[٢٢٩].

وبالمُقابل على حُكام الأقاليم غير المُسلمة، من أهل الكتاب وغيرهم، تمكين القائمين بالدعوة الإسلامية من إيصال هذه الدعوة إلى أبناء شُعوبهم، ولا يحق لهم بتاتاً الوقوف في وجهها: ﴿إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أُوتوا الكتاب إلاَّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم، ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب﴾[٢٣٠].

وليس هذا الموقف الإسلامي إكراهاً في الدين، بل هو على العكس للقضاء على كل إكراه في الدين، إذ أنَّ الإسلام لا يُرغم غير المُسلم على الدُخول فيه كرهاً، ولكنه بالمُقابل لا يسمح أبداً بأن تقوم سُلطة ما بمنع غير المُسلمين من اعتناق الإسلام إذا شاؤوا ذلك: ﴿من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾.

ويقول أحد الفُقهاء المُسلمين المُعاصرين في هذا المنحىٰ: «إنَّ الدعوة الإسلامية نور لا يُحجب فلا بُدّ أن تُفتح الأبواب له، وقد وقف الحُكام له بالمرصاد يمنعون أن يصل إلى رعاياهم فكان لا بُدّ من القِتال لإزالة الحجرات التي تمنع النور أن يصل ولا تمنع الاضطهاد أن يقع حتىٰ لا تكون فتنة في الدين»[٢٣١].

والحرب التي يشنها المُسلمون ضد غيرهم لتأمين هذا الهدف، وهو إيصال الدعوة الإسلامية وتأمين نشرها، لكي يعتقد بها من يشاء ويرفض ذلك من يشاء، لا يُمكن وصفها بأنها «حرب عدوانية» لأن فيها ـــ على العكس ـــ دفعاً للعدوان، ولا يُمكن وصفها بأنها «حرب هُجومية» ـــ وإن جرت خارج حُدود دار الإسلام ـــ والأصح هو وصفها بأنها «حرب تحريرية» لأنها تُحرر الإرادة الدينية للشعب وتُمكنه من اختيار العقيدة التي يشاء، دون ضغط من حُكامه أو رهبة منهم، ولا يكون ذلك إلاَّ بإزالة حُكم الطُغاة الذين يرهبون شُعوبهم[٢٣٢].

وبكلمة أُخرىٰ ليس هُناك ثمة تناقض بين مشروعية مثل هذه الحرب وبين قاعدة «لا إكراه في الدين» لأن هدف الإسلام في هذه الحالة هو «حماية حرية نشر الدعوة الإسلامية» وليس «نشرها بالقُوة» !!

إن مفتاح السياسة الخارجية للدولة الإسلامية هو تمكين الدعوة الإسلامية من الانتشار[٢٣٣] وذلك لأن الإسلام ـــ كما نوهنا أعلاه ـــ هو دين عالمي شامل، ولأنه كذلك فهو «يهدف ابتداءً إلى إزالة الأنظمة والحُكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر وعُبودية الإنسان للإنسان، ثم يُطلق الأفراد بعد ذلك أحراراً بالفعل في اختيار العقيدة التي يُريدونها بمحض

اختيارهم بعد رفع الضغط السياسي عنهم وبعد البيان المُنير لأرواحهم وعُقولهم»[٢٣٤].

ويقع على الأمة الإسلامية بالذات القِيام بهذه المهمة الصعبة تجاه بقية الأمم والشعوب: ﴿كُنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المُنكر﴾[٢٣٥]. وهذه المهمة ليست مقصورة على مكان مُحدد أو زمان مُعين، ولكنها باقية إلى قِيام الساعة. وإذا حالت ظروف مُعينة دون القِيام بالجهاد في مكان ما أو زمان ما فإن هذا لا يُمكن بأي حال من الأحوال أن يُشكل مسوغاً شرعياً للتحلّل من هذا الواجب نهائياً.

المبحث الثاني: الجِهاد دفاعاً عن النفس

اتفقت جميع الشرائع السماوية والوضعية[٢٣٦] على الاعتراف بحق الدفاع عن النفس، بل إن بعضها اعتبره واجباً أيضاً. ولم تخرج الشريعة الإسلامية عن ذلك حيث إنها اعترفت بحق الدفاع عن النفس على المستويين الفردي والجماعي، ورفعت هذا الحق إلى مرتبة الواجب في بعض الظُروف والحالات.

ويجب فهم (الدفاع عن النفس) ضمن المعنىٰ الواسع لهذا التعبير، حيث إنه يشمل الدفاع عن الوطن والأرض والعرض والنفس والمال والشرف.... ويظهر هذا من منطوق الحديث الشريف: «**من قُتل دون دينه فهو شهيد، ومن قُتل دون دمه فهو شهيد، ومن قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون أهله فهو شهيد**»[٢٣٧].

كما يظهر هذا الشُمول من نص الآية الكريمة التالية: ﴿**فمن اعتدىٰ عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدىٰ عليكم، واتقوا الله واعلموا أنَّ الله مع المُتقين**﴾[٢٣٨]، حيث إنَّ فعل الاعتداء يشمل هُنا جميع مظاهر العدوان أياً كان شكلها وموضوعها.

وإن كلمة «فاعتدوا» الواردة في هذه الآية تُبيح «ردّ العدوان»، وليس ارتكاب «عدوان» مُقابل له، والدليل على ذلك تذكير المؤمنين في نهاية هذه الآية نفسها بوجوب اتقاء الله وبأن الله مع المُتقين. وعلى هذا فالشريعة الإسلامية ــ كما يرىٰ أحد الباحثين ــ «تحد حركة المُسلمين وتحفظهم من مُسايرة عدوهم في اندفاعة عمياء أو بربرية تقضي على الحرث والنسل، بل تُقرر نمطاً من التعامل الإنساني يحفظ على المُجتمعات وجودها»[٢٣٩].

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن كلمة «بمثل» الواردة في هذه الآية الكريمة نفسها، وضعت الأساس لمبدأ جوهري من مبادىء (قانون الحرب) وهذا المبدأ المُسمىٰ اليوم «مبدأ التناسب **Proportionnalite**»، ويقضي هذا المبدأ بأن يكون «الجزاء» من جنس «العمل»، وأنه يجب ألاَّ يتجاوزه من حيث القُوة والمقدار في العمليات الثأرية التي يقوم بها أحد المُتحاربين ضد الآخر.

وهكذا فالحرب الإسلامية لا يجوز أن يكون لها ــ حتىٰ إذا كانت في مجال صد العدوان ــ طابع عدواني، ويظهر هذا من صريح نص الآية الكريمة التالية: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يُقاتلونكم، ولا تعتدوا إنَّ الله لا يُحب المُعتدين﴾[٢٤٠].

وإذا كانت الحرب في سبيل الله ولم يُصاحبها أي عدوان فإنها تكون مشروعة ــ وأحياناً مأموراً بها ــ في الإسلام، وهكذا «كل قِتال يُراد به استرداد حق مغصُوب، أو تحرير وطن مسلوب، أو تقرير حق ودحض باطل، يُعتبر من المُسلمين جِهاداً في سبيل الله إذا صَفَتْ النية وخلصت من الشهوة وبعدت عن المطامع الدنيوية والأغراض المادية»[٢٤١].

المبحث الثالث: قمْع الفتنة ضد المُسلمين

إنَّ قمع الفتنة ضدّ المُسلمين هو نوع من الدفاع عن النفس عبر الدفاع عن الدعوة الإسلامية ومُعتنقيها. وبالرغم من أنَّ الهدف النهائي من الفتنة هو جعل المُسلمين يرتدّون ويعودون إلى الشرك، فإننا لا نُشارك الرأي القائل بتفسير كلمة «الفتنة» على أنها «الشرك بالله» كما فعل ابن العربي[٢٤٢] ومجموعة أُخرىٰ من الفُقهاء والأَصحُ في رأينا المُتواضع هو تفسير كلمة الفتنة «بالوسائل التي تُصاحبها»، وليس «بالغاية التي تصبو إليها» بحيث تتحقق الفتنة في جميع الأعمال التي تستهدف «فتنة المُسلم عن دينه»، سواء أتحقق هذا الهدف أم لم يتحقق، وبهذا تشمل الفتنة جملة أعمال الاضطهاد والتعذيب والإكراه المادي والمعنوي التي يتعرض لها المُسلمون من قِبل المُشركين في سبيل ردهم عن الإسلام: ﴿ولا يزالون يُقاتلونكم حتىٰ يردوكم عن دينكم إن استطاعوا﴾[٢٤٣].

وبالنظر لخُطورة أعمال الفتنة على الدعوة الإسلامية وظُلمها للمُسلمين: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه وسعىٰ في خرابها أُولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلاَّ خائفين﴾[٢٤٤]، فقد وصفها الله سُبحانه وتعالىٰ في كتابه العزيز بأنها ﴿أشدّ من القتل﴾ و ﴿أكبر من القتل﴾[٢٤٥]، وأمر المُسلمين بقمعها في مهدها نظراً لما تُشكله هذه الفتنة من خطر داهم على الإسلام والمُسلمين معاً، حيث يقول جلّ جلاله: ﴿وقاتلوهم حتىٰ لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، فإن انتهوا فإنَّ الله بما يعملون بصير﴾[٢٤٦].

وكما هو واضح من الكلمات التي تحويها هذه الآية الكريمة، فإنَّ قمع الفتنة يُشكل نوعاً من الحرب المشروعة في الإسلام ولكن هذه المشروعية تتوقف عند انتهاء أعمال الفتنة، بحيث يجب على المُسلمين التوقف عن شنّ الهجمات ضد المُشركين بمُجرد توقف أعمال الفتنة التي كان يقوم بها هؤلاء ضد المُسلمين لفتنتهم في دينهم ودفعهم نحو الارتداد عنه.

المبحث الرابع: تأديب ناكثي العهد

أمر الله سُبحانه وتعالىٰ، في أكثر من آية كريمة، المُسلمين بالوفاء بعُهودهم: **﴿وأوفوا بالعهدِ إنَّ العهد كان مسؤولا﴾**، كما شدّد الرسول ﷺ في أحاديثه الشريفة على هذا الأمر فقال: «**خِيارُكم المُوفون بعُهودهم**» و «**من كان بينه وبين قوم عهد فلا عقدة ولا يحلّها حتىٰ ينقضي أمرها**».

وإذا تعلق الأمر بعهد على مُستوىٰ الأمة بكاملها (أي مُعاهدة حسب التعبير المُعاصر) يُصبح من واجب المُسلمين عدم التعرض بأي عمل عدائي لطرف العهد الآخر: **﴿إلاَّ الذين عاهدتم من المُشركين ثم لم ينقُصوكم شيئاً ولم يُظاهروا عليكم أحداً، فأتمّوا إليهم عهدهم إلى مدتهم، إن الله يُحب المُتقين﴾**[٢٤٧].

وهكذا يأمر الله المُسلمين صراحة باحترام عُهودهم، ولا يُجيز لهم التحلل منها إلاَّ في حالات ثلاث مُحددة حصراً بالآية السابقة وهي:

١) انقضاء مدة العهد، حيث لا يُكلف المُسلمون بالمُحافظة على احترام العهد بعد إتمام مدته.

٢) عدم وفاء المُشركين بأحد التزاماتهم الواردة في العهد: **﴿ثم لم يُنقصوكم شيئاً﴾**.

٣) نقض العهد فعلياً من قِبل المُشركين المُعاهدين وذلك بالتحالف مع أحد أعداء المُسلمين ضدهم: **﴿ولم يُظاهروا عليكم أحداً﴾**.

وفي أي حالة من هذه الحالات الثلاث يتحلل المُسلمون من الالتزام بأحكامه، ويُصبح في وسعهم العودة إلى القِتال، ولكن يُستحسن دوماً إعذار الطرف الآخر بنبذ العهد، كما رأينا في مكان سابق من هذه الدراسة، ويكون القِتال مشروعاً في هذه الحالة: **﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكُفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون﴾**[٢٤٨].

وقِتال المُعاهدين الذين لم يحترموا عُهودهم مع المُسلمين ونقضوا أحكامها ليس مُجرد «حق» مُقرر للمُسلمين يُمكن لهم اتباعه أو التسامح به، بل هو يرتقي إلى مرتبة «الواجب» في بعض الحالات، ومنها الحالة التي تنص عليها الآيتان الكريمتان التاليتان: **﴿الذين عاهدت منهم ثم ينقُضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون. فإمّا تثقفنّهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم لعلهم يذّكرون﴾**[٢٤٩].

وكذلك الآية: **﴿ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهمّوا بإخراج الرسول، وهم بدأوكم أول مرة، أتخشونهم، فالله أحق أن تخشوه إن كُنتم مُؤمنين﴾**[٢٥٠].

وبكلمة أُخرىٰ يُمكن القول إنَّ شنّ عمليات عسكرية تأديبية ضد ناكثي العهد يُعتبر أمراً مشروعاً، وأحياناً أمراً مأموراً به، في الإسلام، وذلك بشرط إعذارهم بنبذ عُهودهم مُسبقاً في

بعض الحالات. وهذا الجزاء الذي يتعرض له ناكثو العهد في الدُنيا يُضاف إلى العِقاب الذي يتعرضون له من الله سُبحانه وتعالىٰ في يوم الآخرة: ﴿**الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه، ويقطعون ما أمر الله به أن يُوصل، ويُفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون**﴾[٢٥١].

ومن يتمعن في هذه الآية الأخيرة يُلاحظ أنه من المُمكن تطبيقها على المُرتدين وعلى المُفسدين في الأرض، ولكننا سوف لن نتكلم هُنا عن هذه الجوانب من الجِهاد، لأن بحثنا مُنصب أصلاً على «الجانب الدولي الخارجي» لقانون الحرب في الإسلام.

المبحث الخامس: الدفاع عن الأقليات الإسلامية

للمُسلمين الحق بالتمتع بحُقوقهم الأساسية وأولها مُمارسة شعائرهم الدينية بكل حرية في أي بلد كانوا فيه، حتىٰ ولو كانوا أقلية في هذا البلد. وإذا تعرض أحد المُسلمين الذين يعيشون في دولة غير مُسلمة، أو مجموعة منهم، للظُلم فمن واجب المُسلمين، كبناء مرصوص يشد بعضه بعضاً، أن يهبوا لرفع هذا الظُلم وإزالته.

والمُستند الشرعي لهذا الواجب هو الآية الكريمة التالية: ﴿**إنَّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والذين آووا ونصروا أُولئك بعضهم أولياء بعض، والذين آمنوا ولم يُهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتىٰ يُهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلاَّ على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير**﴾[٢٥٢].

ويبدو من ظاهر نص هذه الآية أنَّ أفراد الأقليات الإسلامية في ديار الكُفر لا يُعتبرون جزءاً من (دار الإسلام)، وعليهم واجب الهجرة إلى أحد الأقاليم الإسلامية لكي يُعتبروا كذلك. وإذا أُجبرت الظُروف أفراد هذه الأقليات الإسلامية على البقاء في دِيار الكُفر فإنَّ المُسلمين في دار الإسلام يبقون مُلزمين بنجدتهم ورفع الأذىٰ عنهم إلاَّ إذا كان هُناك ميثاق بين دار الإسلام وحاكم الدار التي يتبعُونها يمنع مثل هذا التدخل.

ويقول أحد الكُتَّاب المُسلمين المُعاصرين في شرح واجب نصرة الأقليات الإسلامية هذا: «إنَّ الإسلام دين إيجابي لا يعرف مُقابلة الإساءة بالإحسان إلاَّ في الحالات الفردية التي لا تكون الإساءة فيها تنال الأُمة أو عقيدتها.... أما عندما تكون الإساءة عامة تقع على أُمة العقيدة كلها كأن تُستهدف العقيدة ذاتها، أو تستهدف قطاعاً كاملاً من الأُمة فتسلبه بعض حُقوقه الفطرية مثلما نرىٰ هذه الأيام في بلاد شتىٰ كالفيليبين وفلسطين وغيرهما من بلاد المُسلمين الكثيرة المُترامية الأطراف، فإن موقف الجُنوح إلى السلم يُصبح غريباً على الحس الإسلامي. ومع البُعد عن هذا الموقف المُسالم أو المُستسلم نجد الإسلام يقف الموقف الجاد الذي يدفع الطاغوت كله مهما تعددت أشكاله واختلفت أسماؤه»[٢٥٣].

المبحث السادس : نجدة المظلومين والمُستضعفين

إنَّ مشروعية القِتال في الإسلام مُرتبطة بالعمل في سبيل إعلاء كلمة الله ، ومما لا ريب فيه أن دفع الظُلم ومُعاونة المُستضعفين والمساكين فيهما إعلاء لكلمة الله ، وبالتالي فهما من قبيل أعمال القتال المشروعة (أي الجهاد) في الإسلام .

وقد حثَّ الله سُبحانه وتعالىٰ في كتابه الكريم المُسلمين على القيام بهذا الواجب : ﴿ **وما لكم لا تُقاتلون في سبيل الله والمُستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً** ﴾[٢٥٤] .

ولا يُعتد في هذا المجال كون هؤلاء الضُعفاء والمظلومين من غير المُسلمين ، لأنَّ رفع الظُلم واجب على المُسلمين سواء انصبّ هذا الظُلم عليهم أو على غيرهم . ولا يُستثنىٰ من ذلك إلاَّ حالة ارتباط دار الإسلام بعهد مع الحاكم المُتهم بالظلم حيث يجب في هذه الحالة اتمام العهد إلى مدته أو نبذه بسبب ظُلم الرعية ، حيث أنَّ « الإجماع مُنعقد بين العُلماء لو أن حاكماً جائراً طلب من الدولة الإسلامية أن تخلي بينه وبين رعيته وقومه مُقابل أن يدفع لها مالاً ما جاز لدولة الإسلام أن تقبل منه ذلك ولا أن تقره عليه »[٢٥٥] .

وحتىٰ لو كانت دار الإسلام قد رضيت لسبب من الأسباب بمثل هذا الشرط ، فإنه لا يعقد به نُزولاً عند منطوق الحديث الشريف القائل : « **كل شرط ليس في كتاب الله باطل** » ، ومما لا ريب فيه أن السُكوت على الظُلم وإقراره هو شرط يُخالف كلام الله ولذا يجب إبطاله .

هذا على المُستوىٰ الجماعي ، وأما على المُستوىٰ الفردي فإنَّ المُسلمين مُكلفون بنصرة المُشرك الذي يستجير بهم ، وذلك نُزولاً عند حُكم الآية الكريمة : ﴿ **وإنَّ أحد من المُشركين استجارك فأجرْهُ حتىٰ يسمع كلام الله ثم أبلغهُ مأمنه ذلك بأنهم قومٌ لا يعلمون** ﴾[٢٥٦] .

وإنَّ نظام إعطاء الأمان للحربيين (سُكان دار الحرب) واعتبارهم « مُستأمنين » بمُجرد دُخولهم إلى دار الإسلام في تجارة أو زيارة أو سفارة ، يُعتبر تخريجاً فقهياً موفقاً لهذه الآية الكريمة .

المبحث السابع : القضاء على أعمال الحرابة والإفساد

هُناك سُؤال يفرض نفسه في هذا المجال وهو : هل يُعتبر القِتال ضد البُغاة والمُفسدين في الأرض من قبيل الجهاد وكأنه قِتال ضد الكُفار والمُشركين ؟

إنَّ الإجابة على هذا السُؤال هي بالإيجاب قطعاً حيث يقول الله تعالىٰ في كتابه العزيز : ﴿ **وإن تولّىٰ سعىٰ في الأرض ليُفسد فيها ويُهلك الحرث والنسل والله لا يُحب الفساد** ﴾ ، وهو سُبحانه وتعالىٰ يطالب من المسلمين بأمر قاطع لا لبس فيه : ﴿ **ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها** ﴾[٢٥٧] وتزداد خطورة البغي والفساد إذا اقترنا بحمل السلاح ضد الدولة بالنظر لما تجره

أعمال الحرابة من خُطورة على أمن الإسلام والمُسلمين ، ولهذا فقد أغلظ الله سُبحانه وتعالىٰ في عُقوبة هذه الجريمة : ﴿إنما جزاء الذين يُحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقتَّلوا أو يُصلبوا أو تُقطَع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾(٢٥٨) .

وقد ضربَ الله في آية أخرىٰ من هذه السُور نفسها (المائدة) المثل على الفساد بما حلّ ببني إسرائيل : ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتَل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾(٢٥٩) .

هذا في الأحكام القُرآنية ، وأما بالنسبة للسُنَّة الشريفة فإننا نجد عدداً كبيراً من الأحاديث التي تحض المُؤمنين على الامتناع عن أي شكل من أشكال الفساد والحرابة ، ومن أقواله ﷺ في ذلك : « كل المُسلم على المُسلم حرام : دمه وماله وعرضه » و « من حمل علينا السلاح فليس منا » . واستناداً إلى حُكم هذا الحديث الأخير فقد أفتىٰ فُقهاء المُسلمين بعدم جواز غسل القتيل من أهل البغي أو الصلاة عليه كبقية المُسلمين ، وأما القتيل الذي يسقط في الجهاد ضد أعمال البغي والفساد والحرابة فيُعتبر شهيداً(٢٦٠) .

المبحث الثامن: الوقوف في وجه الحُروب الأهلية بين المُسلمين

شجب الإسلام في مصدريه التشريعيين الرئيسين ، القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة ، جريمة قتل المُسلم للمُسلم ، حيث يقول الله في كتابه الكريم . ﴿ومن يقتل مُؤمناً عامداً مُتعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيما﴾(٢٦١) .

وفي السُنَّة الشريفة تعدّدت الأحاديث حول حرمة دم المُسلم على أخيه المُسلم ، فمن أقوال الرسول في حجة الوداع : « إنَّ دماءَكم وأموالكم وأعراضكم حرامٌ عليكم كحُرمة يومكم هذا في شهركم هذا » . كما أخرج ابن عُدي والبيهقي عن أبي البراء بن عازب أن الرسول ﷺ قال : « لزوال الدُنيا وما فيها أهون عند الله تعالىٰ من قتل مُؤمن ، ولو أنَّ أهل سماواته وأهل أرضه اشتركوا في دم مُؤمن لأدخلهم الله تعالىٰ النار » .

ولما كانت حُرمة دماء المُسلمين عظيمة فقد حرّم الإسلام كل ما يُؤدي إلى سفك هذه الدماء من قبل المُسلمين أنفسهم ، فقد ورد عن الرسول ﷺ أنه قال : « لا يحل دم امرىء مُسلم إلاَّ بإحدىٰ ثلاث : النفس بالنفس، والثيب الزاني والتارك لدينه المُفارق الجماعة » .

وقد واجه القرآن قبل أربعة عشر قرناً إمكانية وقوع حرب بين طائفتين من المُسلمين ـــ وهذا ما يُسمىٰ بالحرب الأهلية في هذه الأيام ـــ ورتب الحكم الشرعي الذي ينبغي على بقية المُسلمين من غير المُتحاربين اتباعه في مثل هذه الحالة ، وهو مُحاولة الإصلاح بين الإخوة المُتحاربين تنفيذاً لقوله تعالىٰ : ﴿إنما المُؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم

تُرحمون ﴾(٢٦٢).

هُناك إذن تكليف رباني واضح لجماعة المُسلمين غير المُشتركين في الحرب، وهو واجب «الإصلاح» بين الإخوة في حال اختلافهم، فإذا نجحت مُحاولة الإصلاح في وأد الخِلاف فبها ونعمت، وأما إذا تطور هذا الخِلاف إلى الاقتتال بين الطرفين، فإنّ هذا الاقتتال يُلقي على بقية المُسلمين غير المُشتركين في الحرب واجبات أساسية ومُتدرجة تُبيّنها الآية التالية:

﴿ وإنّ طائفتان من المُؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأُخرىٰ فقاتلوا التي تبغي حتىٰ تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يُحب المُقسطين ﴾(٢٦٣).

ويقول الإمام القُرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة: «إنه لا تخلو الفئتان في اقتتالهما من أن يكون القِتال بينهما على سبيل البغي منهما جميعاً أو من إحداهما فقط: فإن كان الأول الواجب في ذلك أن يمشي بينهما يُصلح ذات البين ويثمر المُكَافة والمُوادعة، فإن لم تتحاجزا ولم تصطلحا وأقامتا على البغي صير إلى مُقاتلتهما. وأما إن كان الآخر وهو أن تكون إحداهما باغية على الأُخرىٰ فالواجب أن تُقَاتَل فئة البغي إلى أن تكف وتتوب، فإن فعلت أُصلح بينها وبين المبغي عليها بالقسط والعدل. فإن التحم القِتال لشبهة دخلت عليهما وكلتاهُما عند نفسها مُحقة فالواجب إزالة الشُبهة بالحجّة النيّرة والبراهين القاطعة على مراشد الحق، فإن ركبتا متن اللجاج ولم تعملا على شاكلة ما هُديتا إليه ونُصحتا به من اتباع الحق بعد وضوحه لهما فقد لحقتا بالفئتين الباغيتين ووجب التدخل لإنهاء حالة النزاع طوعاً أو كُرهاً حتىٰ يعمّ السلام والوفاق ولا يستشري الضُعف والفساد»(٢٦٤)

ويظهر من هذا الشرح أنه من غير الجائز شرعاً وقوف بقية المُسلمين موقف الحِياد من الفئتين المُتقاتلتين، وعدم التدخل بينهما، لأنّ في مثل هذا الموقف إقراراً للظُلم وهذا مُحرم شرعاً استناداً لنص الحديث الشريف القائل: **«لتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنّه على الحق أطراً، «أو ليضربن الله قُلوب بعضكم ببعض ثم تدعون فلا يُستجاب لكم»**.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه لا يجوز مُعاملة الفئة الباغية عند مُقاتلتها مُعاملة العدو المُحارب من حيث إنه لا يصح أخذ أفرادها كأسرىٰ حرب أو اعتبار أموالها فيئاً أو غنائم حرب، كما أن صفة «البغي» تتوقف عنها بمُجرد إلقائها السلاح وعودتها إلى أمر الله والقبول بشرعه.

ومن جملة ما تقدم ذكره يتبين لنا أن الوقوف على الحِياد أمر غير مقبول شرعاً في الحُروب الأهلية التي تجري بين الطوائف الإسلامية، وهذا يقودنا إلى سؤال أساسي وهو: «إذا كان الإسلام يرفض الوقوف علي الحِياد في الحروب الأهلية بين الطوائف الإسلامية فهل هو يرفض

فكرة الحياد من أصلها في أي حرب من الحُروب » ؟

وللجواب على هذا السؤال نقول : إن الإسلام يعترف بالحياد من حيث المبدأ ويُسميه « اعتزالاً » ولكن من حيث الواقع العملي فإنه لا مكان لتطبيق الحِياد الكامل إلاّ في حالة واحدة مُحددة وهي حالة حرب تجري بين شعبين غير مُسلمين ، خارج حُدود دار الإسلام ، مع عدم ارتباط أي من الشعبين المُتحاربين بعهد مع دار الإسلام .

والحقيقة أنه هُناك عدة احتمالات يُمكن تصور حُدوثها في هذا المجال ويتغير على أساسها واجب المُسلمين في الاشتراك بالحرب أو البقاء على الحياد ، وأهم هذه الاحتمالات هي الخمسة التالية :

١) **الاحتمال الأول** : هو حالة حرب تجري بين طائفتين مُسلمتين وعندها لا يجوز الوقوف على الحياد إلاّ بداءة في مرحلة الإصلاح والتوفيق بينهما ، وأما بعد ذلك فيجب الوقوف في وجه الطائفة الباغية ، وإلى جانب الطائفة المُعتدىٰ عليها ، حسب منطوق الآية الكريمة المُثبت نصها أعلاه (الآية ٩ من سورة الحُجرات) .

٢) **الاحتمال الثاني** : هو أن تجري الحرب بين طائفة مُسلمة وطائفة غير مُسلمة ، وعندها لا يجوز الوقوف على الحِياد بتاتاً ، وإنما يجب مُناصرة الطائفة المُسلمة تنفيذاً لقول الرسول ﷺ : « **المُسلم أخ المُسلم لا يُسلمه ولا يخذله** » ، وقوله أيضاً : « **المُؤمن للمُؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً** » ، ويجب التدخل إلى جانب الطائفة المُسلمة حتىٰ إذا كانت هي المُعتدية ، مع الالتزام بإيقاف اعتدائها وإصلاح الحال بينها وبين الطائفة غير المُسلمة المُعتدىٰ عليها . ويُروىٰ في هذا المجال أن الرسول ﷺ قال : « **انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً** » ، ولما سُئل : « **وكيف ننصره إن كان ظالماً** » ؟ أجاب قائلاً : « **بردعه عن ظُلمه** » .

٣) **الاحتمال الثالث** : أن تجري الحرب بين طائفتين غير مُسلمتين ترتبط الاثنتان بعهد مع دار الإسلام ، فعندها على هذه الأخيرة تبيّن من هو المُعتدي ونبذ عهده إليه ، والوقوف إلى جانب المُعتدىٰ عليه حسب أحكام العهد بين الطرفين .

٤) **الاحتمال الرابع** : أن تجري الحرب بين طائفتين غير مُسلمتين ترتبط واحدة منهما فقط بعهد مع دار الإسلام وعندها على هذه الأخيرة أن تقف إلى جانب الطائفة المُتعاهدة معها ضد الأخرىٰ .

٥) **الاحتمال الخامس** : أن تجري الحرب بين طائفتين غير مُسلمتين لا ترتبط أي منهما بعهد مع دار الإسلام ، فعندها يجب على المُسلمين الوقوف على الحِياد (الاعتزال) مصداقاً لقول الإمام مالك : « **دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما** » .

ويقول أحد الباحثين في شرح واجب الحِياد بهذه الحالة الأخيرة : « هذا الحِياد المُطلق

التام إنما يتحقق من قبل الدولة الإسلامية إذا كانت كلتا الدولتين المُتحاربتين غير إسلاميتين ولا يربطهما بالمُسلمين عهد أو حلف دفاعي يُوجب المُناصرة، لأن الأصل هو السلم ولا اعتداء من إحداهما على المُسلمين، ولأن الحِياد في هذه الحالة ادخار للقُوة العسكرية للدولة الإسلامية»(٢٦٥).

الفصل الخامس

سُلوك المُحارب المُسلم في المعركة

هُناك مبدآن أساسيان يحكمان سُلوك المُحارب المُسلم في المعركة التي يخوضها ضد العدو ، وهذان المبدآن هُما : مبدأ العدالة من جهة ، ومبدأ الفضيلة من جهة ثانية[٢٦٦] .

آ) **مبدأ العدالة** : أولىٰ الإسلام إقرار العدل أهمية كُبرىٰ ، سواء أكان ذلك في القرآن الكريم أو السُنَّة الشريفة .

١) **ففي مجال القرآن الكريم** : نجد عدداً كبيراً من الآيات التي تأمر المُسلمين بالتمسك بمفاهيم العدل ، ومن ذلك الآيات التالية :

ـــ **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شُهداء بالقسط ، ولا يجر منكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوىٰ ، واتقوا الله إنَّ الله خبير بما تعملون﴾**[٢٦٧] .

ـــ **﴿لقد أرسلنا رُسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾**[٢٦٨] .

ـــ **﴿إنَّ الله يأمركم أن تُؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[٢٦٩] .

٢) **وفي مجال السُنَّة الشريفة** : نجد أيضاً العديد من الأحاديث النبوية مثل : « **إنَّ الله كتب على نفسه العدل فلا تظلموا** »[٢٧٠] و « **من مشىٰ مع ظالم فقد خرج عن الإسلام** »[٢٧١] ، و « **جور ساعة في حكم أشد وأعظم عند الله من معاصي ستين سنة** » . وبما أن الظُلم هو نقيض للعدل ، لذا لا يحق للمُسلم ، سواء كان حاكماً أو مُواطناً عادياً ، أن يظلم إنساناً آخر ، ويستوي في ذلك أن يكون من حاق به الظُلم مُسلماً أو كافراً ، عادلاً في موقفه أو ظالماً ، وفي هذا يقول الفقيه الكبير ابن تيمية : « ولهذا كان العدل أمراً واجباً في كل شيء وعلى كل أحد ، والظُلم مُحرماً في كل شيء ولكل أحد ، فلا يحل ظُلم أحد أصلاً سواء كان مُسلماً أو كافراً أو كان ظالماً »[٢٧٢] .

وإنَّ مبدأ إقامة العدل وتجنب الظُلم هذا هو مبدأ عام يُمكن أن تتفرع عنه عدة مبادىء أخرىٰ مثل :

١) **مبدأ قصر المسؤولية** : على من قام فيه سببها الشرعي حصراً وذلك استناداً للآية الكريمة :

﴿ولا تزر وازرة وزر أخرىٰ﴾[٢٧٣]، ونستنتج من ذلك عدم مشروعية ما يُسمىٰ في القوانين الوضعية المُعاصرة «المسؤولية الجماعية **La Responsabilité Collective**». وتأسيساً على ذلك يجب على المُسلمين حصر الأعمال الحربية التي يقومون بها (من قتل وجرح وأسر) ضد القادرين على حمل السلاح من مواطني العدو فقط، كما سيأتي تفصيله فيما بعد.

٢) والمبدأ الثاني الذي يتفرع عن مبدأ العدالة هو «المُعاملة بالمثل» استناداً لمنطوق الآية الكريمة: ﴿**فمن اعتدىٰ عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدىٰ عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المُتقين**﴾[٢٧٤]، والآية: ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عُوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾[٢٧٥].

ولكن هذا المبدأ لا يفتح المجال أمام المُسلمين لارتكاب كل الأفعال التي يُمكن أن يرتكبها الأعداء تجاههم إذا كانت هذه الأفعال مما يتنافىٰ مع أخلاقيات الإسلام وآدابه، وهذا ما يقودنا إلى المبدأ الثاني في هذا المجال وهو (مبدأ الفضيلة).

ب) **مبدأ الفضيلة**: أي التقيد بمناقب الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة استناداً لقول الله تعالىٰ: ﴿**وإنك لعلىٰ خُلق عظيم**﴾، وحديث رسوله ﷺ: «**إنما بُعثتُ لكي أُتمّ مكارم الأخلاق**»، وهكذا فالمُقاتل المُسلم مأمور بالالتزام بجميع مكوّنات الأخلاق الفاضلة مثل الأمانة والوفاء بالعهد والعفّة والتسامح والعفو عند المقدرة .... كما أنه مأمور في الوقت نفسه بالابتعاد عن كل ما يتنافىٰ ويتناقض مع ذلك مثل الخِيانة والغدر والفساد والقسوة الوحشية والظُلم بجميع أنواعه[٢٧٦].

ولهذا المبدأ تطبيقات كثيرة سنتعرض لذكرها عند بحثنا في الأساليب المسموح بها والأساليب الممنوعة في الحرب الإسلامية مثل:

١) مبدأ الوفاء بالعهد إلاّ إذا نقضه المُعاهدون.

٢) عدم جواز مُباغتة العدو بالقِتال لأن ذلك يُعتبر من وجهة النظر الإسلامية نوعاً من الغدر كما قلنا في موضع سابق.

٣) منع التعرض لغير المُحاربين من شيوخ ونساء وأطفال

٤) مبدأ احترام شخصية الإنسان حياً أو ميتاً. ويتفرع عن هذا المبدأ منع التعذيب، وتحريم الاغتصاب، تحريم المثلة، تحريم الإجهاز على الجرحىٰ....

٥) مبدأ منع إتلاف الأموال إلاّ لضرورة حربية، ويتفرع عن ذلك منع التحريق والإتلاف والتخريب وقطع الشجر وهدم المنازل والسلب والنهب.

٦) مبدأ منع قتل الحيوانات التي يملكها العدو إلاّ لضرورة حربية (كما هو الأمر بالنسبة للفيلة والخِيول والحمام الزاجل)، أو إذا كان ذلك في سبيل أكل لحومها.

وسنشرح هذه المبادىء جميعاً بالتفصيل من خلال الفروع الأربعة التالية:

ــ الفرع الأول: تحديد مصادر قانون الحرب في الإسلام.

ــ الفرع الثاني: القواعد المُتعلقة بحماية الشخصية الإنسانية.

ــ الفرع الثالث: القواعد المُتعلقة بحماية الأملاك والأموال.

ــ الفرع الرابع: القواعد المُتعلقة بحماية الأخلاق والفضيلة.

الفرع الأول: تحديد مصادر قانون الحرب في الإسلام

يُمكننا تصنيف مصادر قانون الحرب في الإسلام ضمن زمرتين تشمل الأولىٰ (المصادر الأساسية)، بينما تضم الثانية (المصادر الثانوية).

المبحث الأول: المصادر الأساسية لقانون الحرب في الإسلام

إنَّ المصادر الأساسية لقانون الحرب في الإسلام نجدها في المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامي بكامله وهُما: القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة:

أولاً ــ القرآن الكريم: هو المصدر الأول والرئيس لجميع أحكام الشريعة الإسلامية بما فيها قواعد قانون الحرب في الإسلام.

فلقد حوىٰ هذا الكتابَ الكريم عشرات الآيات التي تتعلق بالحرب، ومدىٰ مشروعيتها، وكيفية مُعاملة مُقاتلي العدو وأسراه، وقسمة الغنائم الحربية، والأراضي التي يغنمها المُسلمون بدون قتال (الفيء).... إلخ.

فمثلاً في مجال تحديد مصير الأسرىٰ نجد الآية الكريمة: ﴿**حتىٰ إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق، فإما منّاً بعد وإما فداء حتىٰ تضع الحرب أوزارها**﴾[٢٧٧]. وفي مجال قسمة الغنائم الحربية يقول الكتاب: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القُربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل**﴾[٢٧٨].

والأحكام الخاصة بقانون الحرب نجدها مُتناثرة في أغلب سور القرآن الكريم، ولكنها تكثر في السور المدنية أكثر من السور المكية، ونجد أوفر عدد منها في السور المدنية السبع الأولىٰ في الترتيب وبشكل خاص في سورتي (الأنفال) و (التوبة).

وإذا جاز لنا أن نُصنف قواعد قانون الحرب في الإسلام إلى قواعد (آمرة) و (مُلزِمة) و (تيسيرية)، كما هي الحال بالنسبة لقواعد القانون الدولي المُعاصر، فإن القواعد الواردة في القرآن الكريم تكون بلا ريب من قبيل (القواعد الآمرة) التي لا يجوز للمُسلمين مُخالفتها ولا الاتفاق مع غيرهم على أمر يُخالفها تحت طائلة البُطلان.

ثانياً ــ السُنَّة الشريفة : وهي كل ما أُثر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير اللهم إلاَّ ما يتعلق بالتصرفات الشخصية المحضة. والمُستند الشرعي للأخذ بالسنة الشريفة هو الأمر الرباني الموجّه إلى كافة المُسلمين في القرآن الكريم: ﴿**وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾(٢٧٩).

واستناداً إلى هذه الآية الكريمة يتفق مُختلف الأئمة على أنَّ السُنَّة الشريفة هي نوع من الوحي الإلهي كالقرآن: ﴿**وما ينطق عن الهوىٰ، إن هو إلاَّ وحي يُوحىٰ**﴾(٢٨٠)، ولكنها وحي بالمعنىٰ دون اللفظ بينما القرآن وحي بالمعنىٰ واللفظ معاً.

والحُكم الذي تأتي به السُنَّة الشريفة إما أن يكون موجوداً أصلاً في القرآن فتأتي السُنَّة للتأكيد عليه (كالتأكيد على ثواب الجِهاد أو أن مصير الشُهداء هو جنات النعيم)، أو لتفسير مُجمله، أو تقييد مُطلقه، أو تخصيص عامه(٢٨١)، وإما أن يكون الحُكم غير موجود في القرآن فتنفرد به السُنَّة ويكون له من الحجية بقدر ما للأحكام القُرآنية سواء بسواء، لأن السُنَّة ثمرة للوحي الإلهي كما ألمعنا أعلاه.

وإذا حصرنا بحثنا بالسُنَّة القولية وفي مجال قانون الحرب بالذات فإننا نجد أن أهم ما فاه به الرسول ﷺ الوصايا التي وجهها إلى قادة سراياه وهي تُشكل ما يُمكن تسميته (الإطار العام لقانون الحرب في الإسلام)، وسنثبت فيما يلي نُصوص بعض هذه الوصايا:

١) أخرج ابن حنبل عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يُوصي قادة سراياه قائلاً: «**اخرجوا باسم الله تُقاتلون في سبيل الله من كفر بالله. لا تغدروا ولا تغلّوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع**»(٢٨٢).

٢) وعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال مُوصياً أحد قادة الجُند الذين عينهم لقِيادة سرايا الفتح: «**انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله. لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة، ولا تغلّوا وضمّوا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يُحب المُحسنين**»(٢٨٣).

٣) وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا أمَّرَ أميراً على سرية أوصاه: «**اغزوا باسم الله في سبيل الله تُقاتلون من كفر بالله. لا تغلّوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليداً**»(٢٨٤)

ــ وفي صيغة أُخرىٰ لهذه الوصية: «**سيروا باسم الله، في سبيل الله، وقاتلوا أعداء الله. لا تغلّوا ولا تغدروا ولا تنفروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً**»(٢٨٥).

ــ وفي صيغة أُخرىٰ أيضاً: «**اغزوا باسم الله في سبيل الله وقاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً**»(٢٨٦).

ــ ويُروىٰ عن ابن قيم الجوزية أن الرسول كان يقول: «**اغزوا على بركة الله في سبيل الله. اغزوا ولا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا تغدروا ولا تمثلوا**».

٤) وقال ﷺ في وصية أُخرىٰ : « فإن أظهركم الله عليهم فلا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا شيخاً كبيراً لا يطيق قتالكم ، ولا تغوروا عيناً ولا تقطعوا شجراً إلاّ شجراً يضرّكم ، ولا تمثلوا بآدمي ولا بهيمة ، ولا تظلموا ولا تعتدوا »[٢٨٧] .

٥) ورویٰ حارث بن نبهان عن إبان بن عثمان عن رسول الله ﷺ أنه قال : « انهوا جُيوشكم عن الفساد فإنه ما فَسَدَ جيش قط إلاّ قَذَفَ الله في قُلوبهم الرُعب ، وأنهوا جُيوشكم عن الغلول فإنه ما غلّ جيش قط إلاّ سلط الله عليهم الرجلة ، وانهوا جيوشكم عن الزنىٰ فإنه ما زنىٰ جيش قط إلاّ سلّط الله عليهم الموتان » .

وهذه الوصايا النبوية ، كما نرىٰ ، تحوي أَهم الأَحكام والأَخلاقيات المُتعلقة بقانون الحرب في الإسلام .

وهُناك أَحاديث نبوية أُخرىٰ سنتعرض لذكرها في حينه ضمن المباحث الرئيسة في هذا الفصل .

المبحث الثاني : المصادر الثانوية لقانون الحرب في الإسلام

تختلف المصادر الثانوية عن المصادر الأَساسية بأَنها لا تتمتع بذات الدرجة من الحجية ، وبهذا يُمكن إعمال الاجتهاد والرأي فيها من قِبل أُمراء وقادة الجُيوش ، وهذا على عكس المصادر الرئيسية التي لا تقبل أَي خُروج عمّا فيها من أَحكام قطعية .

ويُمكننا أَن نُحدد المصادر الثانوية لقانون الحرب في الإسلام بثلاثة مصادر : الاجتهاد ــ أَعمال الفُقهاء الراشدين ووصاياهم ــ المُعاهدات الإسلامية .

أولاً ــ الاجتهاد : وهو ما يقوم به فُقهاء عُلماء المُسلمين من إعمال الرأي فيما ليس فيه أَحكام قطعية في القرآن والسُنّة ، والمُستند الشرعي له هو في تأْييد الرسول ﷺ لقولة مُعاذ بن جبل لما سأَله بمَ يقضي فأَجابه مُعاذ بأَنه إذا لم يجد المُستند الشرعي لأَحكامه في القرآن أَو السُنّة فإنه « سيجتهد برأيه » فأَقره الرسول على ذلك[٢٨٨] ، والمثال على الاجتهاد التخريجات الفقهية التي جاءت في كتب الأَئمة من أَمثال أَبي حنيفة وأَبي يوسف والشافعي ومالك وابن حنبل والثوري والأَوزاعي والنووي ومُحمد بن الحسن الشيباني والسرخسي والماوردي والطبري وغيرهم :

فمن اجتهادات الإمام الطبري مثلاً قوله في تحديد طائفة الأَشخاص الذين تجوز مُقاتلتهم من قِبل المُسلمين : « أَجمعوا ــ أَي الفُقهاء ــ أَن قتل مُقاتلة المُشركين جائز مُقبلاً كان أَو مُدبراً ما لم يُعطَ أَماناً أَو يُسْلم أَو يُؤْسر »[٢٨٩] .

ثانياً ــ أعمال الفُقهاء الراشدين ووصاياهم : والمُستند الشرعي في حجية هذا المصدر هو قول

الرسول ﷺ : «عليكم بسنّتي وسنة الخُلفاء الراشدين المهديين من بعدي، وعضّوا عليها بالنواجز»[٢٩٠].

ويُمكن قسمة هذا المصدر إلى جانبين: أعمال الفُقهاء الراشدين من جهة، ووصايا الخُلفاء الراشدين من جهة ثانية.

آ) **أعمال الخُلفاء الراشدين**: بما أن خليفة المُسلمين يُشترط فيه العلم بالأُمور الشرعية ــ كما أسلفنا عند حديثنا عن السُلطة التنفيذية في الإسلام ــ لذا فمن حقه الاجتهاد برأيه، مثله في ذلك مثل كافة عُلماء المُسلمين. وقد اجتمع في الخُلفاء الراشدين ما لم يجتمع في الخُلفاء الذين جاءوا بعدهم من صِفات العلم والتقوىٰ والبطانة الصالحة ومُعايشة الرسول في فترة من فترات حياتهم، لهذا فإن أغلب الفُقهاء يحتجون بأعمالهم ويستندون إليها في الكثير من الأحكام الفقهية، وخاصة في ميدان العلاقات الدولية في الإسلام بما فيها من علاقات سلم وحرب.

والمثال على أعمال الخُلفاء الراشدين التي يُمكن الاستناد إليها في مجال قانون الحرب الإسلامي رفض عمر رضي الله عنه توزيع أراضي العراق على الجنود الذين شاركوا في فتحها وجعلها في ذمة بيت مال المُسلمين، وكذلك حقنه لدماء أهل السواد وفي هذا يقول ابن قدامة الحنبلي: «وكذلك الفلاحين لا يُقتلون إذا لم يُقاتلوا لما روي عن عمر رضي الله عنه قال: (اتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب)»[٢٩١].

ب) **وصايا الخُلفاء الراشدين**: وهي جملة الأوامر والتوجيهات التي تفوه بها الخُلفاء الراشدون أمام قادة جندهم، أو الرسائل التي وجهوها إليهم، وهي كثيرة لذا سنقتصر علىٰ الوصايا المشهورة للخليفتين الأولين: أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

١ ــ وصايا أبي بكر رضي الله عنه لقادة جنده:

أوصىٰ الخليفة الأول أبو بكر قائدهُ يزيد بن أبي سفيان، حين وجهه لفتح بلاد الشام، بما يلي: «إني موصيك بعشر خلال: لا تقتلن امرأة ولا صبيّاً ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعنّ شجرة مُثمرة، ولا تُخربنّ عامراً، ولا تعقرنّ شاة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنّه، ولا تغْلُلْ ولا تجبُنْ»[٢٩٢].

وفي نص آخر لهذه الوصية: «إني مُوصيك بعشر: لا تغْدُر ولا تمثل ولا تقتل هرماً ولا امرأة ولا وليداً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلاّ ما أكلتم، ولا تحرقن نخلاً، ولا تخربنّ عامراً، ولا تغلّ ولا تجبُنْ»[٢٩٣].

وفي وصية لأمير آخر هو أُسامة بن زيد يقول أبو بكر: «لا تخونوا ولا تغلّوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا شيخاً كبيراً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا

شجرة مُثمرة ، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة ، وسوف تمرّون بقوم فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له »[٢٩٤] .

وفي صيغة أخرىٰ لهذه الوصية : « لا تخونوا ولا تغلّوا ولا تمثّلوا ، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ، ولا تقطعوا شجرة مُثمرة ، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة ، وسوف تمرون على قوم فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له »[٢٩٥] .

ومن رسائل أبي بكر رضي الله عنه إلى أحد قادته : « إذا سرتَ فلا تعنف على أصحابك في السير ، ولا تُغضب قومك وشاورهم في الأمر ، واستعمل العدل وباعد عنك الظُلم والجور ، فإنه ما أفلح قوم ظَلموا ولا نُصروا على عدوهم . وإذا نُصرتم على عدوكم فلا تقتلوا وليداً ولا شيخاً ولا امرأة ولا طفلاً ، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوا زرعاً ولا تقطعوا شجراً مُثمراً . ولا تغدروا إذا عاهدتم ولا تنقضوا إذا صالحتم ، وستمرون على قوم في الصوامع رُهبان ترهبوا لله فدعوهم وما انفردوا وارتضوه لأنفسهم ، فلا تهدموا صوامعهم ولا تقتلوهم »[٢٩٦] .

١ ـــ وصايا الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقادة جنده :

كان عمر ، رضي الله عنه ، إذا بعث أمراء الجُيوش أوصاهم : « بسم الله وعلى عون الله وامضوا بتأييد الله بالنصر وبلزوم الحق والصبر ، فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله ولا تعتدوا إن الله لا يُحب المُعتدين . لا تجبنوا عندَ اللقاء ولا تمثلوا عند القدرة ولا تسرفوا عند الظُهور (الغلبة) ، ولا تقتلوا هرماً ولا امرأة ولا وليداً ، وتوقوا قتلهم إذا التقىٰ الزحفان وعند حُمّة النهضات (أي شدة القِتال) وفي شن الغارات ، ولا تغلّوا عند الغنائم ، ونزهوا الجِهاد عن غرض الدُنيا ، وأبشروا بالرباح في البيع الذي بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم »[٢٩٧] .

ومن وصاياه ، رضي الله عنه ، عند إعطاء الأعلام ، أن يقول : « بسم الله وبعونه ، انطلقوا في رعاية الله فإنه لا نصر إلاّ منه ومن التمسك بالحق والصبر . قاتلوا في سبيل الله أعداء الله ولا تعتدوا إن الله لا يُحب المُعتدين . لا تجبنوا ولا تمثلوا ، وإذا لقيتم النصر فلا تتعدّوا الحُدود ، ولا تقتلوا شيخاً ولا امرأة ولا صبياً »[٢٩٨] .

وقال عمر رضي الله عنه في إحدىٰ وصاياه لجُنده : « اتقوا الله في الفلاحين والصناع والتجار إلاّ أن ينصبوا لكم الحرب »[٢٩٩] .

ثالثاً ـــ المُعاهدات : قلنا في الباب الثاني من هذه الدراسة إن المُسلمين كانوا يحترمون العُهود التي يقطعونها على أنفسهم ، وإن التزامهم بأحكام المُعاهدات كان التزاماً تعاهدياً ودينياً في الوقت نفسه ، وذلك تنفيذاً لقول الله تعالىٰ : **﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها﴾** .

ومعنىٰ هذا أن المُعاهدات التي ارتبطت بها دار الإسلام تُشكل مصدراً من مصادر القاعدة القانونية ـــ الشرعية في الإسلام إذا لم تكن هذه المُعاهدات تُخالف لحكم قطعي ورد في كتاب الله أو سُنَّة رسوله لأنَّ هذين المصدرين يُعتبران من قبيل «القواعد الآمرة» بالنسبة للقانون الدولي الإسلامي كما أسلفنا أعلاه.

ويختلف القانون الدولي الإسلامي عن القانون الدولي الوضعي في أنَّ القانون الدولي الإسلامي لا يأخذ بالمُعاهدات كمصدر من مصادره إلاَّ إذا كانت من قبيل «المُعاهدات الإسلامية»، ولكي تكون المُعاهدة كذلك يجب أن يتوفر فيها شرطان:

١) يجب ألاَّ تُخالف حُكماً قاطعاً في كتاب الله أو سُنَّة رسوله.

٢) يجب أن تكون (دار الإسلام) واحداً من طرفيها أو أطرافها.

وتأسيساً على هذا فإن المُعاهدات التي تربط بين دولتين أو أكثر لا يصح اعتمادها كمصدر من مصادر القانون الدولي الإسلامي إذا لم تكن (دار الإسلام) أحد أطرافها حتىٰ إذا كانت هذه المُعاهدات من قبيل ما يُسمىٰ اليوم: «المُعاهدات الشارعة

Traités-Lois: Making Law Treaties ».

الفرع الثاني: القواعد المُتعلقة بحماية الشخصية الإنسانية

تقسم قواعد القانون الدولي المُعاصر اليوم رعايا العدو إلى فئتين:

١) **فئة المُحاربين Les Belligérants**: وهم جنود القوات المُسلحة والأفراد المُلحقون بهذه القُوات مثل: الحرس الوطني، المُقاومة الشعبية، رجال الدرك والشرطة.....

٢) **فئة غير المُحاربين Les Non-Belligérants**: زهم مُواطنو العدو الذين لا يدخلون في عداد الفئة الأُولىٰ من المدنيين العاديين وخاصة النساء والشُيوخ والأطفال.

ويجوز توجيه وسائل العنف من قتل وجرح وأسر لأفراد الفئة الأُولىٰ حصراً (أي المُحاربين)، بينما يتمتع أفراد الفئة الثانية (غير المُحاربين) بنوع من الحصانة في أشخاصهم وأملاكهم.

وبالمُقابل فإنه إذا سقط أحد المُحاربين في يد عدوه فلا يحق لهذا الأخير مُحاكمته على الأعمال الحربية التي قام بها تجاه جيشه طالما أنه قام بذلك ضمن إطار قواعد قانون الحرب، وعليه الاكتفاء بالتحفظ عليه كأسير حرب حتىٰ تضع الحرب أوزارها.

وعلى العكس فإنه في مُقابل احترام أشخاص غير المُحاربين وأملاكهم لا يحق لهؤلاء القِيام بأعمال عسكرية تجاه العدو، وإلاَّ فإنهم يكونون بذلك قد قضوا على حصانتهم بأيديهم؛ ونقلوا

أنفسهم من فئة (غير المُحاربين) إلى فئة (المحاربين غيلةً).

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن أفراد طائفة المُحاربين تنقسم إلى فئتين فرعيتين:

- **فئة المُقاتلين Les Combattants**: وهم أفراد القوات المُسلحة الذين تكون مُهمتهم الأساسية حمل السلاح والقِتال.

- **فئة غير المُقاتلين Les Non-Combattants**: وهم أفراد الوحدات الذين لا تكون مُهمتهم الأساسية حمل السلاح والقِتال مثل الأطباء العسكريين والممرضين والنقّالين والمُرشدين الدينيين والمُحاسبين والمُستشارين القانونيين المُلحقين بالقوات المُسلحة[٣٠٠].

ويلحق بهذه الفئة الأخيرة أيضاً كل المُقاتلين الذين وضعتهم ظُروف الحرب خارج نطاق المعركة فأصبحوا غير مُقاتلين بالفعل مثل الأسرىٰ والجرحىٰ والمُوتىٰ والغرقىٰ والمُحاصرين الذين نفذت ذخيرتهم تماماً، وكذلك أولئك الذين ألقوا أسلحتهم أرضاً وأعلنوا رغبتهم في الاستسلام، حيث يتمتع هؤلاء جميعاً بالحصانة نفسها التي يتمتع بها غير المُحاربين.

هذا في القانون الدولي الوضعي المُعاصر، فإذا انتقلنا إلى القانون الدولي الإسلامي فإننا نجد أنه قد تَوَصَّلَ إلى هذه القواعد نفسها وتبنّاها قبل مدة تزيد عن ثلاثة عشر قرناً: وهكذا لا يجوز في الإسلام قتلُ أي فرد من الأفراد الذين تشملهم طائفة غير المُحاربين من شيوخ ونساء وأطفال ورُهبان وعُمال ومُزارعين مُسالمين وذلك برأي أبي حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم من الأئمة والمُجتهدين.

ومما يقوله الإمام أبو حنيفة في هذا المجال: «لا يجوز أن يُقتل وليد ولا امرأة ولا شيخ كبير ولا مجنون ولا أحدبة ولا زمانة ولا يُقتل أعمىٰ»[٣٠١].

ولكن فُقهاء المُسلمين نظروا إلى القِتال والمُقاتلة نظرة واسعة فاعتبروا من قبيل أعمال المُقاتلة التي تُبيح قتل من يُشارك فيها أعمال «**القِتال الحقيقي**» أي حمل السلاح في وجه المُسلمين، وأعمال «**القِتال معنىٰ**»، وهي كل مُشاركة أُخرىٰ في الجهد الحربي للعدو عن طريق الفعل (الإمداد بالسِهام مثلاً)، أو الرأي (تقديم المشورة الحربية للعدو)، أو التحريض (تحريض الرُهبان أو النساء لِجُنود العدو على الاشتراك بالقِتال).

وقد شرح الإمام الكاساني هذا الوضع بقوله: «إن الأصل أن كل من كان من أهل القِتال يحلّ قتله سواء قاتل أو لم يُقاتل، وكل من لم يكن من أهل القِتال لا يحل قتله إلاّ إذا قاتل حقيقة أو معنىٰ بالرأي والطاعة والتحريض وأشباه ذلك»[٣٠٢].

كما لخصّ أحد المُؤلفين المُعاصرين هذه الأحكام المُتعلقة بحصانة غير المُحاربين في الإسلام بقوله: «لا يجوز قِتال غير المُقاتِلة كالنساء والصبيان والمدنيين ورجال الدين والأطباء إلاّ إذا اشتركوا في الحرب برأي أو قول أو إمداد أو قِتال أو في حالة الغارات أو التترُّس

بهم »[٣٠٣].

ونظراً لما يحمله هذا الموضوع من أهمية لإثبات مدى مشروعية مُعاملة المُسلمين لأفراد فئة غير المُحاربين خلال المعركة، فإننا سنستعرض فيما يلي الوضع الشرعي لمُختلف أفراد هذه الفئة ضمن الفقرات التالية:

أولاً ــ مُعاملة النساء من قبل المُحاربين المُسلمين: تتمتع النساء باحترام خاص في الإسلام، ويكفي لإثبات ذلك التذكير بالرابط الذي يوجد بين كلمات مثل: « حرمة » و « حريم » و « حرام » في اللغة العربية التي هي لغة الإسلام.

ومن قواعد الحرب الرئيسية في الإسلام عدم التعرض لنساء العدو بالقتل أو الأذى طالما أنهن لم يُشاركن في القتال مُشاركة فعلية أو معنوية، وذلك استناداً للحديث الشريف القائل: « **لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا امرأة** »[٣٠٤].

ويُروى في هذا المجال أن رسول الله ﷺ خرج في غزوة كان في مُقدمتها خالد بن الوليد، فمرّ ــ أي الرسول ــ بامرأة قتيل مما أصابت المُقدمة، فوقف عندها قائلاً باستنكار: « **هاه! ما كانت هذه لتقاتل** »[٣٠٥]، ثم قال لأحد مُرافقيه: « **الْحقْ بخالد فقل له: لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً** »[٣٠٦].

ويُثبت الشيباني نصّ هذا الحديث الشريف مع إضافة عِبارة « **ولا امرأة** » في نهايته، وهذا يعني أن الرسول ﷺ طلب من خالد عدم التعرض للأطفال والعُمال الزراعيين والنساء.

وإن العِبارة التي أتت على فم الرسول: « **ما كانت هذه لتُقاتل** » تعني في الوقت نفسه أن المرأة من نساء العدو تفقد حصانتها الشرعية هذه إذا قاتلت، ومما يقوله فُقهاء المُسلمين في هذا المجال: « إذا قاتلت المرأة أُستبيح دمها »[٣٠٧]، ويُقال إن الرسول ﷺ قتل يوم قُريظة امرأة ألقت بحجر رحىٰ على محمود بن مُسلمة فقتلته.

وينطبق الحكم نفسه على المرأة من نساء العدو التي تقصد قتل المُسلمين أو قِتالهم ثم تمنعها الظُروف من ذلك، والمُستند في هذا الحكم ما رواه أبو داود عن عكرمة أن النبي ﷺ مرّ بامرأة قتيل في يوم حُنين فقال: « **من قتل هذه؟** » فقال رجل: « أنا يا رسول الله! غنمتها فأردفتها خلفي فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتُها »، فلم ينكر الرسول عمله هذا[٣٠٨].

وينفرد مالك وأصحاب الشيعة الإمامية بموقف خاص في هذا المجال وهو تحريم قتل النساء حتىٰ لو عاونَّ في القِتال إلاّ في حالة الاضطرار[٣٠٩]، وهذا ما يتلاءم مع مُعطيات القانون الدولي الإنساني المُعاصر.

وضمن حالة الاضطرار هذه، التي تُسمىٰ في قانون الحرب المُعاصر باسم (الضرورة

المُلجئة Nécessité Impérieuse) ، يجوز للمُسلمين رمي النساء والصبيان ، بدون أن يقصدوا قتلهم عيناً ، إذا تترّس بهم جُنود الأعداء ، والسند الشرعي في ذلك هو قيام النبي ﷺ برمي أهل الطائف بالمنجنيق وكان معهم نساؤهم وأطفالهم(٣١٠).

ثانيا ــ **الأطفال** : ينطبق على الأطفال مبدئياً كل ما ينطبق على النساء ، بل إنّ لهم وضعاً أفضل من حيث إن سنّهم لا يسمح لهم غالباً بأي مُشاركة في القتال(٣١١).

وبالإضافة إلى الحديث المعروف : « **لا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع** »(٣١٢) الذي ألمعنا إليه قبلاً ، هُناك عدة أحاديث شريفة أخرىٰ تُؤكد على وجوب احترام الأطفال حتىٰ في الحرب : فقد حدث في عصر الرسول ﷺ أن جارىٰ بعض المُسلمين أعداءهم فقتلوا نفراً من الأطفال ، فلما سمع الرسول بالأمر قال غاضباً ومُؤنباً : « **ما بال أقوام جاوز بهم القتل اليوم حتىٰ قتلوا الذرية ؟! ألاَ لا تقتلوا الذرية ، ألاَ لا تقتلوا الذرية ، ألاَ لا تقتلوا الذرية** »(٣١٣).

وعن الأسود بن سريع قال رسول الله : « **لا تقتلوا الذرية في الحُروب** » ، فقالوا : « يا رسول الله ! أو ليس هم أولاد المُشركين ؟ » قال : « **أو ليس خياركم من أولاد المُشركين ؟** »(٣١٤).

وإذا تَتَرَّسَ العدو بالصبيان والأطفال فلا يجوز قتلهم في رأي الإمامين مالك والأوزاعي إلاّ في حالة مخافة الضرر على المُسلمين(٣١٥).

ثالثاً ــ **الشيوخ** : وكما لا يجوز قتل النساء والأطفال في الحرب إلاّ إذا شاركوا فيها ، لا يجوز للمُسلمين أيضاً قتل الشُيوخ الذين تجاوزوا سن إمكانية المُشاركة فعلاً في القِتال ، وذلك استناداً لقول الرسول ﷺ : « **لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا امرأة** »(٣١٦).

ولا يُستثنىٰ من ذلك إلاّ الشيخ الذي يشترك في القِتال فعلاً ، أو إذا كان ذا رأي وسياسة ووضع رأيه وسياسته في خدمة العدو(٣١٧) ، ويُقال في هذا السِياق إن الرسول ﷺ أمر بقتل دُريد بن الصمّة وعمره عندئذ مائة وعشرون عاماً لأنه أعطىٰ لقومه رأياً في الحرب استخدموه ضد المُسلمين(٣١٨).

رابعاً ــ **الرُهبان** : لا يجوز التعرض للرُهبان بالأذىٰ استناداً للآية الكريمة : ﴿ **ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارىٰ ، ذلك بأن منهم قسيسين ورُهباناً وأنهم لا يستكبرون** ﴾(٣١٩) ، وللحديث الشريف : « **لا تقتلوا الولدان ولا أصحابَ الصوامع** »(٣٢٠) ، وقول مالك رضي الله عنه : « لا يُقتل الأعمىٰ ولا المعتوه ولا أصحاب الصوامع »(٣٢١).

وأصحاب الصوامع هؤلاء هم الذين عناهم الخليفة أبو بكر ، رضي الله عنه ، في وصيته ليزيد بن أبي سفيان ، حين قال له : « وستمرون على قوم في الصوامع قد حبسوا أنفسهم فيها فذروهم وما حبسوا أنفسهم له » ، وفي رواية أخرىٰ : « فدعوهم حتىٰ يُميتهم الله على

ضلالهم » .

وسواء أكانت الرواية الأولى هي الصحيحة أم الثانية فالثابت من الاثنتين أن الخليفة أبا بكر قد أوصى قائده يزيداً المتوجه إلى الشام بعدم التعرض للرهبان بالأذى.

وبالطبع يفقد هؤلاء الرهبان حصانتهم الشخصية إذا تركوا صوامعهم وشاركوا في المجهود الحربي للعدو ، سواء أكانت تلك المشاركة بشنّ الهجمات فعلاً أو بتقديم الرأي والمشورة لقادة العدو ، أو بتأليب المشاعر ضد جند المسلمين ، وفي هذه الحالة يجوز قتل الراهب ولكن لا يجوز أسره(٣٢٢).

ويقول السرخسي في ذلك : « والحاصل أن هذا إذا كانوا — أي الرهبان — ينزلون إلى الناس ويصعد الناس إليهم فيُصدرون عن رأيهم في القِتال فيُقتلون ، وأما إذا أغلقوا أبواب الصوامع على أنفسهم فإنهم لا يُقتلون ، وهو المُراد في حديث أبي بكر رضي الله عنه لتركهم القِتال أصلاً ، وهذا لأن المُبيح للقِتال شرّهم من حيث المُحاربة ، فإذا أغلقوا الباب على أنفسهم اندفع شرهم مُباشرة وتسبباً ، وأما إذا كان لهم رأي في الحرب وهم يُصدرون عن رأيهم فهم مُحاربون تسبباً فيُقتلون »(٣٢٣) . ومن هذا النص يُمكن الاستنتاج أنه لا يجوز قتل الرُهبان إلاّ إذا غادر هؤلاء صوامعهم ليشتركوا فعلاً بالقتال ضد المُسلمين ، أو ليقوموا بالتأليب والتحريض ضدهم ، أو ليُشاركوا في الجهد الحربي للعدو عن طريق تقديم الرأي والمشورة له(٣٢٤) .

خامساً — عبيد الأرض والفلاحون والعمال الزراعيون : لا يجوز قتل العبيد والعمال الزراعيين استناداً لقول الرسول ﷺ : « **الحق خالداً فقل له لا تقتل ذرية ولا عسيفاً** »(٣٢٥) ، وفي حديث آخر : « **لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً** »(٣٢٦) . والعسيف هم العبيد الذين يعملون في خدمة الأرض ، ويُلحق بهؤلاء طائفة الفلاحين حتى إذا لم يكونوا عبيداً ، حيث جاء في « المُغني » لابن قدامة : « وكذلك الفلاحين لا يُقتلون إذا لم يُقاتلوا لما رُوي عن عمر أنه قال : (اتقوا الله في الفلاّحين الذين لا ينصبون لكم الحرب)(٣٢٧) . كما جاء في « بداية المُجتهد » أن من قال بعدم جواز قتل الحرّاث (أي الفلاحين) احتج في ذلك بما روي عن زيد بن وهب أنه قال : أتانا كتاب من عمر وفيه : « لا تغلّوا ولا تقتلوا وليداً ، واتقوا الله في **الفلاّحين** »(٣٢٨) .

وهُناك مِنْ الفُقهاء والأئمة مَنْ يتوسع في فهم هذا الحُكم الشرعي من أمثال الأوزاعي وابن حنبل والشيباني ، فيجعله ينطبق على جميع المدنيين المُسالمين من تجار وزراع وعمال وصنّاع وجميع الذين لا يشتركون في القِتال(٣٢٩) ، بل إن بعضهم يُقرر أنه : « لا يُباح دم أحد إلاّ من يكون في الميدان »(٣٣٠) .

سادساً — المجانين والمعتوهون : يقول الإمام مالك رضي الله عنه : « لا يُقتل الأعمى ولا المعتوه

ولا أصحاب الصوامع » ، ويُقاس على المعتوه المجنون من باب أولىٰ . وعلى هذا لا يجوز لجُند المُسلمين قتل المجنون ولا المعتوه إلاّ إذا كانا في حمأة القتال . فإذا انتهىٰ القتال لا يجوز قتلهما بعد الفراغ منه حتىٰ إذا كانا قد قتلا بعض المُسلمين لأن القتل يكون من باب إيقاع العُقوبة بهما في هذه الحالة والشرع بعفيهما من إيقاع العقاب(٣٣١) .

سابعاً ــ المكفوفون والزمنىٰ وبقية أصحاب العاهات: نهىٰ الرسول ﷺ عن قتل المكفوفين عند وداعه لسرية مُؤتة(٣٣٢) ، كما قال مالك رضي الله عنه : « لا يُقتل الأعمىٰ ولا المعتوه »(٣٣٣) .

ويتساوىٰ مع المكفوفين في الحكم الشرعي جميع أصحاب العاهات الخطيرة التي تمنع من القِتال مثل المُقعدين والزُمنىٰ ومقطوعي اليد اليُمنىٰ ومقطوعي اليد والرجل من خلاف(٣٣٤) .

وبالطبع فإن هذه الحصانة تزول عن المكفوفين وبقية أصحاب العاهات في حال اشتراكهم فعلاً أو معنىٰ بالقِتال ضد المُسلمين ، ويُروىٰ في هذا المجال أن النبي ﷺ أمر بقتل الزُبير بن باطا ــ وكان أعمىٰ ــ في يوم الأحزاب لمُظاهرته قومه على نقض عهدهم مع المُسلمين(٣٣٥) .

ثامناً ــ الجرحىٰ والمرضىٰ: ورد في حديث مُسند إسناداً صحيحاً أن رسول الله ﷺ قال : « **أنا نبي المرحمة ، وأنا نبي الملحمة** » . ويمتزج في هذا الحديث العاملان الأساسيان اللذان يحكمان قانون الحرب دوماً وأبداً وهُما : **عامل الضرورة** الحربية (الملحمة) من جهة ، **وعامل الإنسانية** (المرحمة) من جهة ثانية .

وتأسيساً على ذلك يُمكن القول إنه هُناك تكليف شرعي يُوجب مُعاملة الجريح المُعادي بروح إنسانية . ومن البدهي أنه لا يجوز تعذيب الجريح استناداً للحديث الشريف القائل : « **لا تعذّبوا عباد الله** »(٣٣٦) ، كما لا يجوز ــ من باب أولىٰ ــ الإجهاز على الجرحىٰ استناداً لحديث آخر يقول : « **ألاً لا يُجْهزنّ على جريح** »(٣٣٧) .

وعند الاشتباك مع العدو على المُقاتل المُسلم أن يتجنب ما أمكنه تشويه وجه الخصم تنفيذاً للقول المأثور : « إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه »(٣٣٨) . ويُقال في هذا المجال إن سيدنا عمر بن الخطاب عزل خالداً بن الوليد بسبب عدم مُراعاته لهذا المنع ، وقال في تبرير عزله له : « إن في سيف خالد لرهقاً » !

تاسعاً ــ القتلىٰ والموتىٰ: كان الرسول ﷺ يحضّ على احترام إنسانية الميت والقتيل ، ولهذا كان يأمر بدفن قتلىٰ المُشركين (ولكن بدون غسيل أو أكفان أو صلاة عليهم) بدلاً من تركهم فريسة للحيوانات المُفترسة ووحوش الطير ، وذلك كما حدث بعد معركة بدر حين أمر بدفن جثث قتلىٰ قُريش في بئر جافة اسمها « القليب »(٣٣٩)

وفي غزوة الخندق طلب المشركون من الرسول ﷺ أن يبيعهم جثة نوفل بن عبد الله بن المغيرة، الذي قتل في تلك الغزوة، فخلى الرسول بينهم وبين جثة قتيلهم قائلاً: «**لا حاجة لنا في جسده ولا ثمنه**».

وانطلاقا من حرمة الميت منع الرسول ﷺ قطع الرؤوس البشرية وشكها بالرماح، كما كانت عادة العرب في الجاهلية وما بعدها بقليل[٣٤٠]، كما أنكر خليفته الأول أبو بكر فعلة أحد مقاتلي المسلمين لما حمل إليه رأس أحد زعماء الردة.

ويحرم في هذا المجال بشكل خاص اللجوء إلى «المثلة»، أي تشويه أجسام القتلى انتقاماً وتشفيا منهم، فقد نهى الرسول ﷺ عن ذلك بقوله: «**لا تغلّوا ولا تغدروا ولا تمثلوا**»، وقوله كذلك: «**إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور**»[٣٤١]. وفي حديث آخر: «**لا تمثلوا بآدمي أو بهيمة**»[٣٤٢].

ولا تجوز المثلة بقتلى الأعداء حتى لو فعل العدو ذلك بشهداء المسلمين[٣٤٣]: فلقد حدث في معركة أحد أن مثل المشركون بجثة حمزة بن عبد المطلب، فلما رأى الرسول جثة عمه الممزقة ثار غضبه وأقسم أن يمثل بثلاثين مشركاً عندما يظفر بهم، فنهاه الله سبحانه وتعالى عن ذلك بإحدى الآيات الكريمة، فقام الرسول عندئذ بالتكفير عن يمينه، وأخذ ينهى بعد ذلك اليوم عن التمثيل بالجثث[٣٤٤].

عاشرا ــ الرسل والمستأمنون: يحترم الإسلام الرسل ويعتبر أنهم كالمستأمنين، من حيث إن قبول دخولهم إلى دار الإسلام يعتبر بمثابة «عقد أمان» ضمني منح لهم.

وقد احترم النبي ﷺ الرسل وأمر باحترامهم، ويقال في هذا المجال إن رسول قريش عامر بن الطفيل هدّده قائلاً: «والله لأملأنّها عليك خيلاً ورجالاً» فلم يقم النبي ضده بأي إجراء، ولما استغرب ذلك بعض المسلمين قال لهم: «**مضت السنّة على أن الرسول لا يُقتل**».

وقد احترم النبي ﷺ هذه القاعدة بالفعل حين أتاه رسولان من مسيلمة الكذاب (ابن النواحة وابن آثال)، وتجاوزا الحدود في حديثهما معه حتى أغضباه فقال لهما: «**والله لولا أن الرسل لا تُقتل لضربت أعناقكما**»[٣٤٥].

وقد بلغ من حرص الإسلام على عصمة الرسول أنه كان يأبى إبقاء السفير على أرضه إذا أعلن إسلامه أثناء أداء مهمته حيث كان يُطلب منه العودة إلى بلده لنقل رد الدولة الإسلامية على ما كُلِّف به، فقد روى أبو رافع خبر سفارته لقريش فقال: «بعثتني قريش إلى النبي ﷺ، فلما أتيته وقع في قلبي الإسلام فقلتُ: يا رسول الله، لا أرجع إليهم، فقال: **إني لا أخيس بالعهد ولا أحبس البُرد، فان كان في قلبك الذى فيه الآن فارجع**»[٣٤٦]. ولم يكتف خلفاء النبي ﷺ

باحترام عصمة الرسول وحصانته بل إنهم امروا بإكرامه أيضاً : ففي رسالة وجهّها الخليفة أبو بكر رضي الله عنه إلى قائده شرحبيل بن حسنة أوصاه : «إذا قدم عليك رُسل عدوك فأكرم مثواهم ، وأقْلل حبسهم حتىٰ يخرجوا من عندك وهم جاهلون بما عندك» .

الفرع الثالث : القواعد المُتعلقة بحماية الأملاك والأموال

إنَّ كلمة «أموال» تشمل في المُصطلح الشرعي جميع أنواع الأملاك سواء أكانت هذه من قبيل الأملاك الخاصة أو العامة المنقولة أو غير المنقولة .

ولكننا هُنا ، ولأسباب منهجية محضة ، سوف نُطلق تعبير «الأملاك» على الأملاك غير المنقولة من أبنية وأشجار وأراضٍ ، بينما نحتفظ بتعبير «الأموال» للمنقولات حصراً .

وإن الحُكم الشرعي بالنسبة لمُختلف الأملاك والأموال المُعادية يختلف كما يلي :

أولاً ــ بالنسبة للأبنية: في حالة ظفر المُسلمين في الحرب تنتقل ملكية الأبنية والأراضي الزراعية المملوكة ملكية عامة إلى الدولة الإسلامية ، وتُعتبر من قبيل «الفيء» إذا نالها المُسلمون بدون حرب ، كما تُعتبر «وقفاً» على المُسلمين إذا نالها هؤلاء بالسيف[٣٤٧] .

وأما بالنسبة للأبنية المملوكة ملكية خاصة فتبقىٰ في ملكية أصحابها الأصليين ، ولا يجوز للمُسلمين القِيام بهدمها وتخريبها إلاّ في حالة واحدة هي حالة (الضرورة الحربية) كحالة البناء الذي يكمن فيه مُقاتلو العدو ، أو ذلك الذي يعيق الرمي على الأهداف المُعادية بالسِهام والمجانيق .

والمُستند الشرعي لمنع الهدم والتخريب هو الآية الكريمة : **﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها....﴾**[٣٤٨] ، وكذلك الحديث الشريف الوارد في وصية الرسول ﷺ إلى جُند المُسلمين المُتوجه إلى مُؤتة «**بألاّ يهدموا المنازل وألاّ يقطعوا الأشجار**»[٣٤٩] ، وفي وصية الخليفة أبي بكر لقائده يزيد بن أبي سفيان والتي يقول فيها : «لا تخربّن عامراً» .

وقد انفرد الإمام مالك رضي الله عنه بموقف خاص في هذا المجال حيث أجاز تخريب العامر في أرض العدو استناداً لقِيام الرسول ﷺ بتخريب بيوت بني النضير . والذي نعتقده هُنا هو أن الرسول ﷺ قد اتخذ هذا الموقف تجاه يهود بني النضير عِقاباً لهم على خِيانتهم وعدم الوفاء بعُهودهم ، والدليل على ذلك الآية الكريمة التي نزلت بخُصوصهم : **﴿يُخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المُؤمنين فاعتبروا يا أُولي الأبصار﴾** .

ويُمكن القول في هذا المجال إن رأي أغلبية الفُقهاء المُسلمين مُستقر على منع التخريب المنهجي الذي تكون الغاية منه مُجرد الإتلاف والتدمير ، لأن ذلك يُعتبر ــ إذا حدث ــ من

قبيل الفساد الذي نهانا الله تعالىٰ عنه بالقول : ﴿ **ولا تعثوا في الأرض مُفسدين** ﴾ (٣٥٠) .

ثانياً ــ بالنسبة للأشجار والمزروعات : إن ما ينطبق على الأبنية ينطبق عامة على الأشجار والمزروعات ، وذلك مع استثناء حق المُقاتلين المُسلمين بالتغذي منها إذا كانت هي أو ثمارها صالحة للأكل ، ولكن يمنع عليهم قطعها أو تخريبها ، وفي هذا يقول الرسول ﷺ : « **لا تهدموا بيتاً ولا تعقرن شجرة إلاّ شجراً يمنعكم قتالاً أو يحجر بينكم وبين المُشركين** » (٣٥١) ، ومعنىٰ هذا باختصار هو عدم جواز قطع الأشجار ، سواء أكانت مُثمرة أم غير مُثمرة ، إلاّ نُزولاً عند مُتطلبات الضرورة الحربية الملجئة ، أو إذا كان من شأن ذلك دفع العدو إلى التسليم (٣٥٢) .

وبما أن شجرة النخيل كانت ولا تزال تلعبُ دوراً هاماً جداً في الجزيرة العربية ، لذا لم يكن مُستغرباً من الخليفة أبي بكر أن يضمن وصيته ليزيد بن أبي سفيان فقرة خاصة بمنع إتلاف النخيل : « ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه » ، وذلك بالإضافة للفقرة التي تمنع التعرض للأشجار المُثمرة بشكل عام : « ولا تقطعوا شجرة مُثمرة ..... » .

ولا يُؤثر على شُمولية هذا الحكم رأي نفر قليل من الفُقهاء ، وعلى رأسهم الإمام مالك ، بتحليل قطع أشجار النخيل والأشجار المُثمرة استناداً إلى الأثر القائل بأن الرسول ﷺ حرق نخل بني النضير وقطع أشجارهم (٣٥٣) ، حيث ثبت أن هذا الإجراء كان بوحي من الله تعالىٰ عقاباً لهم على أعمالهم : ﴿ **ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليُخزي الفاسقين** ﴾ (٣٥٤) ، أي أن القطع كان بإذن الله وقد قصد به النكاية باليهود وتحقيق خزيهم لأنهم فسقوا في الأرض (٣٥٥) .

ويقول الإمام الشيباني في هذا المجال : « ولا تعقرّن شجراً بدا ثمره ، ولا تحرقنّ نخلاً ، ولا تقطعن كرماً .... » ، ويشرح الإمام الأوزاعي هذا القول بأنه : لا يحل للمُسلمين أن يقطعوا الشجر أو الثمر ، ولا القيام بأي إتلاف في هذا المجال إذا لم تكن هُناك ضرورة حربية تسوغ هذا الإتلاف ، فإذا كانت هُناك ضرورة حربية كأن يستتر بها الأعداء ويتخذوها كميناً أو حُصوناً تُستخدم ضد المُسلمين فإنه يصح قطع الأشجار عند ذاك بالمقدار الذي تقتضيه هذه الضرورة فحسب لأنه « لا يحل للمُسلمين أن يفعلوا شيئاً مما يرجع إلى التخريب في دار الحرب » (٣٥٦) .

بل إن بعض الفُقهاء توسع في ذلك فأقرّ مسؤولية بيت مال المُسلمين بالتعويض إذا حصل اعتداء على نخيل قوم أو زرعهم بدون ضرورة حربية تُبيح ذلك ، فقد روىٰ أبو يوسف أن رجلاً أتىٰ عمراً ابن الخطاب وقال له : زرعت زرعاً فمر جيش من أهل الشام فأفسدوه ، فعوضه عمر عن ذلك بعشرة آلاف درهم .

وهذا التعويض لم يُقرر بالطبع إلاّ لثبوت انتفاء الضرورة الحربية لأن الرأي مُستقر على أنه إذا كانت هُناك ضرورة حربية بإتلاف الأشجار أو الزروع فإنه يُصبح من حق أمير الجيش الإسلامي القِيام بالإتلاف تمشياً مع القاعدة الفقهية التالية : « الضرورات تُبيح المحظورات » ، والمثال على ذلك القِيام بإتلاف زرع منعاً لاستخدامه في إخفاء تقدم جُند العدو .

ثالثاً ــ بالنسبة للحيوانات : لم يُنقل عن الرسول ﷺ أنه قام بقتل حيوان عمداً في أي يوم من الأيام[٣٥٧] ، بل إنه كان يعتبر المُثلة بالحيوان أمراً مُحرّماً : « **إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور** » ، وفي حديث آخر : « **لا تُمثلوا بآدمي ولا بهيمة** » .

وإذا دعت الحاجة لذبح حيوان في سبيل الأكل فيجب أن يتم هذا بشكل لا يُرهق الذبيحة ، حيث يُروىٰ عن أبي يعلىٰ شداد بن أوس عن رسول الله ﷺ أنه قال : « **إن الله كتب الإحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحدّ أحدكم شفرته وليُرِحْ ذبيحته** »[٣٥٨] .

وإذا كان ذبح الحيوان لضرورة الأكل أمراً مُباحاً بإجماع الآراء ، فإن قتله عبثاً أو حُباً في القتل هو أمر ممنوع بالمُقابل[٣٥٩] ، ويظهر هذا من وصية أبي بكر : « ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة » .

ورأي الفُقهاء مُتفق على ذلك حتىٰ إنَّ الإمام مالك الذي أفتىٰ بجواز قطع وتخريب الأشجار والكروم قال بعكس ذلك بالنسبة للحيوان نظرا لأن الحيوان كائن حي وهُناك شبهة بالمثلة إذا تمّ قتله بغير غرض أكله ، ويقول القرطبي في ذلك : « وإنما فرّق مالك بين الحيوان والشجر لأن قتل الحيوان مثلة وقد نُهي عن المثلة »[٣٦٠] .

وإذا جاز لنا أن نُبدي رأياً شخصياً في هذا الموضوع فإننا نعتقد بأنه من الواجب التمييز بين فترة العمليات الحربية من جهة ، والفترة التي تعقب انتهاء هذه العمليات من جهة ثانية : ففي فترة العمليات يجوز للمُحاربين المُسلمين قتل حيوانات العدو عمداً إذا كانت هذه الحيوانات تُساهم في الجهد الحربي للعدو (الفيلة ، الخيول ، الحمام الزاجل) كما أنه لا تجوز مُساءلتهم على مصرع هذه الحيوانات إذا نفقت من جرّاء رمي الأسلحة من منجنيقات وسِهام ورِماح أثناء عمليات الحصار أو الاشتباك في المعارك . فإذا انتهت المعارك فلا يحق لمُحاربي المُسلمين قتل حيوانات العدو وإنما يحق لهم مُصادرتها إذا كانت الغاية من ذلك التغذي بلُحومها[٣٦١] .

رابعاً ــ النُقود والحلي وبقية الأموال المنقولة : يحترم قانون الحرب الإسلامي أملاك العدو إذا كانت من الأملاك الخاصة بالأفراد الذين لم يُشاركوا في الحرب . ومن الثابت أن الشريعة الإسلامية لا تُبيح الاستيلاء على أملاك هؤلاء وتعتبر هذا الاستيلاء من قبيل السلب والنهب ،

حيث يُروىٰ عن النبي ﷺ أنه قال: « **ليس منا من انتهب أو سلب أو أشار بالسلب** ».

وينطبق ذلك على أملاك العدو المنقولة مثل النقود والحلي والألبسة وغير ذلك ، ولكن يجب هُنا أن نُميّز بين « النهبة » من جهة و « سلب القتيل » ــ وهو الاستيلاء على ما يحمله القتيل المُعادي من أسلحة وحلي ونقود وألبسة خارجية ــ من جهة ثانية ، حيث إن الأولىٰ ممنوعة شرعاً ، بينما سلب القتيل يكون من حق قاتله من المُسلمين نُزولا عند الحديث الشريف : « **من قتل قتيلا فله سلبه** » . ومن جهة أخرىٰ ينبغي التمييز بين « النهبة » وبين « الغنائم الحربية » حيث إن الأخيرة مشروعة ، ويجب أن يتم جمعها وقسمتها بحيث يحتفظ بخمسها لبيت مال المُسلمين بينما توزع الأخماس الأربعة الباقية على من حضر المعركة من المُسلمين ، وذلك تنفيذاً للآية الكريمة : ﴿ **واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القُربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل** ﴾[٣٦٢] .

وإذا استثنينا « أسلاب القتلىٰ » التي تكون بالكامل من حق المُجاهدين المُسلمين الذين قتلوهم ، و « الفيء » الذي يربحه المُسلمون بدون قتال ، فإن جميع الأملاك المنقولة المُعادية التي يستولي عليها المُسلمون تُشكل غنائم حربية لهم ويجب أن يجري تخميسها كما بيّنا أعلاه . وأي احتفاظ بجزء منها يُشكل نوعاً من « الغُلول » الممنوع شرعاً ، والذي سنتحدث عنه في مكان مُقبل من هذه الدراسة .

الفرع الرابع : القواعد المُتعلقة بحماية الأخلاق والفضيلة

ليس من قبيل التعصب القومي أو الديني أن نؤكد أنّ العرب المُسلمين هُم الأمة الأولىٰ التي رفعت المبادىء الأخلاقية إلى مُستوىٰ القواعد الشرعية الإلزامية في مجال مُعاملة الشُعوب الأخرىٰ سواء أكان ذلك في حالة السلم أو الحرب .

وبالإضافة إلى العديد من آيات القرآن الكريم التي تنص على التمسك بالفضيلة والعدل والامتناع عن الظُلم وتساوي جميع الأمم والشُعوب أتت السُنّة الشريفة بكثير من الأوامر والنواهي في هذا المجال : فقد روىٰ حارث بن نبهان عن إبان بن عثمان عن رسول الله ﷺ أنه قال : « **انهوا جُيوشكم عن الفساد فإنه ما فسد جيش قط إلاّ قذف الله في قلوبهم الرُعب . وانهوا جُيوشكم عن الغلول فإنه ما غلّ جيش قط إلاّ سلّط الله عليهم الرجلة . وانهوا جُيوشكم عن الزنىٰ فإنه ما زنىٰ جيش قط إلاّ سلّط الله عليهم الموتان** »[٣٦٣] .

في هذا الحديث نجد الرسول ﷺ ينهىٰ جُنود الإسلام عن ارتكاب ثلاث جرائم تُعتبر من أكثر الجرائم بُعداً عن الأخلاق والفضيلة ، وهذه الجرائم هي :

آ ــ **الفساد** : ويُمكن أن يُفهم ضمن معنيين :

١) **بالمعنىٰ الضيق** : يعني الفساد التخريب حُباً في التخريب ، وهو ذاك الذي لا يستند إلى الضرورة الحربية ، والذي يُسمىٰ في القانون الدولي الوضعي المُعاصر « التخريب المنهجي **La Destruction Systématique** » .

٢) **وبالمعنىٰ الواسع** : يعني الفساد كل عمل سيء يتم فعله عن نية وتصميم وبلا فائدة واضحة للمُسلمين ، وبهذا فهو يشمل الإبادة والتحريق والتغريق وتخريب الضمائر والذمم ...

ويُمكن أن يشمل الإفساد ضمن هذا المعنىٰ الواسع للتعبير القيام بقتل أحد جُند الأعداء إذا كان من المُمكن الاكتفاء بجرحه ، والقِيام بجرحه إذا كان من المُمكن الاكتفاء بأسره ، وهو المبدأ الذي يقوم عليه (قانون جنيف **Droit De Genève**) اليوم ، وهو أحد الفرعين الرئيسين في قانون الحرب المُعاصر .

ب ــ **الغلول** : وهي جريمة خاصة بقانون الحرب الإسلامي ومُؤداها أن يحتفظ المُحارب المُسلم خلسة بجزء من الغنائم الحربية لنفسه بدون أن يعرضه للقسمة مع بقية الغنائم .

وقد منع الله سُبحانه وتعالىٰ الغُلول بالآية الكريمة : ﴿ **وما كان لنبي أن يغُلّ ومن يغْلُل يأت بما غلَّ يوم القيامة ثم تُوفىٰ كل نفس ما كسبتْ وهُم لا يُظلمون** ﴾[٣٦٤] ، كما منعه الرسول ﷺ ورأىٰ فيه نوعاً من « الخِيانة » بالحديث الشريف : « **لا تخونوا ولا تغلّوا ولا تغدروا ولا تنفروا** » .

وقد يرىٰ بعض المُسلمين أن المُقاتل الشُجاع يجب أن يكون نصيبه أكبر من نصيب المُقاتل العادي ، والجواب على ذلك أن تعاليم الإسلام سمحت بذلك عن طريق « النفْل » ، وهو أن يقوم أمير الجيش بمكافأة المُقاتلين الذين أبدوا بسالة أكثر من غيرهم . ولكن شتان ما بين « النفـل » و « الغلـول » حيث أن الأول علامـة على تقديـر أمير الجيش للبسالـة والشجاعة ، وأما الثاني فهو نوع من الاختلاس بكل ما في الكلمة من معنىٰ ، ولذلك شجبه الرسول ﷺ بقسوة في أكثر من موضع : ففي إحدىٰ وصاياه يقول : « **لا تغدروا ولا تغلّوا** » ، وفي وصية أُخرىٰ : « **لا تغلّوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا** » ، وهكذا قرن الرسول بين الغلول والغدر من جهة ، والغلول والخِيانة من جهة ثانية ، بل إنه اعتبره أقبح درجات العيب بقوله : ﴿ **لا تغلّوا فإن الغلول نار وشنار على أصحابه في الدنيا والآخرة** ﴾ ، كما شبهه بنار جهنم في الحديث المعروف : « **الغلول من جمر جهنم** » .

جـ ــ **الزنىٰ** : وهذه الجريمة تشمل فيما تشمل جرم الاغتصاب الذي منعته قواعد القانون الدولي المُعاصر بشكل صارم ، وقد منع الرسول ﷺ كل ما يُعتبر من قبيل الزنىٰ سواء شكل ذلك جرم الاغتصاب أو غيره ، وبكلمة أُخرىٰ إذا كان القانون الدولي الوضعي المُعاصر

يكتفي بمنع الاغتصاب، أي مواقعة الأُنثىٰ بغير رضىً منها، فإن وصية الرسول هذه تمنع جميع أعمال المُواقعة غير المشروعة حتىٰ إذا تمت برضىٰ الأُنثىٰ لما في ذلك من فساد للأخلاق وإفساد لها.

وإذا كان الرسول ﷺ قد ركز على هذه الجرائم الثلاث بشكل خاص، لأنه وجدها مدعاة للشجب أكثر من غيرها، فإن خليفته الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه عمَّم وصاياه بحيث تشمل كل ما تقضي به الفضيلة والعدالة وتقوىٰ الله، ونجد هذا بشكل خاص في رسالة مُوجهة منه إلى قائده سعد بن أبي وقاص لما أرسله لفتح فارس حيث يقول له فيها: «أما بعد فإني آمرك ومن معك بتقوىٰ الله على كل حال، فإن تقوىٰ الله أفضل العدة على العدو وأقوىٰ المكيدة على الحرب. وآمرك ومن معك من الأجناد أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم فإن ذنوب الجُند أخوف عليهم من عدوهم، وإنما يُنصر المُسلمون بمعصية عدوهم لله ولولا ذلك لم تكن لنا بهم قوة لأن عددنا ليس كعددهم ولا عُدّتنا كعُدَّتهم، فإن استوينا في المعصية كان لهم الفضل علينا في القُوة، وألاّ ننتصر عليهم بفضلنا لم نغلبهم بقوّتنا، فاعلموا أن عليكم في سيركم حفظة من الله يعلمون ما تفعلون فاستحيوا منهم، ولا تعملوا بمعاصي الله وأنتم في سبيل الله، ولا تقولوا إنَّ عدوّنا شر منا فلن يُسلط علينا فرُبَّ قوم سُلِّط عليهم شر منهم كما سلَّطَ على بني إسرائيل لما عملوا بمعاصي الله كفار المجوس فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولا[٣٦٥]. واسألوا الله العون على أنفسكم كما تسألونه النصر على عدوكم. اسأل الله تعالىٰ ذلك لنا ولكم».

وإن من يتمعن في فقرات هذه الرسالة يجد أنها ضمت كل ما يجب أن تضمه من أوامر ونواهٍ أخلاقية من خلال كلمات مُنتقاة ببلاغة قل أن تُجارىٰ:

١) فالخطاب جاء إلى سعد وجُنده بلهجة «الأمر» وليس بصيغة الوصية أو النصيحة فحسب، حيث يقول عمر: «إني آمرك ومن معك من الأجناد».

٢) وجاء الأمر بتقوىٰ الله لأن تقوىٰ الله عامة شاملة يُمكن أن تدخل فيها أو تتفرع عنها جميع قواعد قانون الحرب في الإسلام. وهكذا تشمل التقوىٰ فيما تشمل: العدالة، ومنع الظُلم، ومنع الفساد، ومُعاملة العدو بروح إنسانية، وكل ما يُمكن تسميته: «آداب الحرب عند المُسلمين».

٣) لمس عمر كبد الحقيقة عندما اعتبر تقوىٰ الله أُس الأسس التي يجب أن يتمسك بها المُسلمون في حربهم لأنها «أفضل العدّة على العدو وأقوىٰ المكيدة على الحرب».

٤) وبالمُقابل فإن ارتكاب المعاصي ــ كما يقول عمر ــ أشد فتكاً بالجُند الإسلامي من العدو.

٥) يذكّر عمر سعدا وجماعته بأن الله ينصر المُسلمين بمعصية أعدائهم له ، فإذا تساوىٰ المُسلمون والكُفار في معصية الله لا يعود في وسع المُسلمين الوقوف في وجه أعدائهم لأنهم أكثر منهم عدة وعددا .

٦) يجب ألاّ يخامر المُقاتلين المُسلمين أي شك في وجود « رقابة عُليا » عليهم وعلى تصرفاتهم ، حيث إنه هُناك « حفظة من الله يعلمون كل ما يفعلونه ويقومون به » ، ولهذا يجب أن يخجل المُقاتلون المُسلمون من القيام بأي عمل ممنوع أو مكروه لأن الله يراهم ويرىٰ أفعالهم على الدوام .

٧) ولا يُعفىٰ المُسلمون من التقيد بمبادىء الفضيلة والتقوىٰ هذه في حال مُنازلتهم لعدو ظالم ، لأن الله سُبحانه وتعالىٰ يبلو الظالم بمن هو أشد ظُلماً منه ، وذلك كما فعل ببني إسرائيل عندما سلط عليهم المجوس ففتكوا بهم .

٨) ويربط عمر رضي الله عنه أخيراً في رسالته هذه بين نوعي الجهاد : (**الجهاد الأصغر**) بالانتصار على العدو ، و (**الجهاد الأكبر**) بالتغلب على نزوات النفس ، فيقول : « اسألوا الله العون على أنفسكم كما تسألونه النصر على عدوكم » .

هذه القواعد الأخلاقية ظلت نبراساً يهدي المُسلمين في سُلوكهم تجاه العدو على مر العُصور ، وخاصة في معاركهم مع الرُوم والأوربيين خلال أحداث فتح الأندلس والحُروب الصليبية ، بل إن مبادىء « الفروسية **Chevalerie** » التي سادت في بعض بُلدان أوربة في أواخر العُصور الوسطىٰ ليست هي إلاّ « آداب الحرب في الإسلام » بعد انتقالها إليهم .

ويعترف بهذا الفضل صراحة كثير من الكُتّاب والمُفكرين والفُقهاء الأوربيين المُعاصرين مثل « البارون ده توب **De Taube** » الذي يقول في مُحاضرة له ألقاها في أكاديمية القانون الدولي في مدينة لاهاي سنة ١٩٢٦ م وبالحرف الواحد : « إن أهمية الإسلام عُموماً في تطوير الحضارة ضمن حوض البحر الأبيض المُتوسط تجعلنا نقبل الاعتراف بأن العالم الإسلامي قد ساهم بتشكيل بعض نُظم قانون الحرب وعاداته بين شُعوب أوربة ، حيث إن هذه الشُعوب وجدت لدىٰ أعدائها الذين ناصبتهم العداء أثناء الحُروب الصليبية قواعد جاهزة تتعلق بإعلان الحرب والتمييز بين المُقاتلين وغير المُقاتلين ، ومُعاملة المرضىٰ والجرحىٰ وأسرىٰ الحرب ، وتقسيم الغنائم الحربية ، ومنع بعض وسائل الإضرار بالعدو ..... »[٣٦٦] .

****

وقد كان لهذه القواعد الأخلاقية تطبيقاتها المُباشرة في مجال السماح ببعض أساليب وأسلحة القِتال في المعركة واعتبار استخدامها مشروعاً لدىٰ المُسلمين ، ومنع بعض الأساليب والأسلحة الأُخرىٰ واعتبارها ممنوعة من قبلهم ، وسنتحدث عن كل من هاتين الفئتين في مبحث من المبحثين التاليين :

المبحث الأول: الأساليب والأسلحة المسموح باستخدامها في الحرب الإسلامية

إن جميع الأساليب والأسلحة التي يُمكن أن يُؤدي استخدامها إلى الظفر بالعدو والظُهور عليه تُعتبر مشروعة مبدئياً في الإسلام، إلاَّ إذا كانت ممنوعة بنص قطعي في القرآن الكريم (عدم الوفاء بالعهد مثلاً)، أو في السُنَّة الشريفة (منع المثلة، منع التحريق بالنار، منع النهبة)، أو بتخريج فقهي صحيح عن طريق القِياس أو الإجماع (منع إتلاف النخيل قِياساً على الأمر بعدم ذبح الحيوان).

فلا خلاف بين فُقهاء المُسلمين مثلاً على أنه يجوز في الحرب قتل المُشركين الذكران البالغين المُقاتلين[٣٦٧]، سواء أكان قَتلهم لاشتراكهم في المعركة فعلاً، أو بسبب المُشاركة فيها برأي أو تدبير أو تحريض. ولا خلاف بين فُقهاء المُسلمين كذلك في جواز مُقاتلة المُشركين الكُفار بكل سلاح مُمكن استناداً لمنطوق الآية الكريمة: ﴿**وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل....**﴾[٣٦٨]، لأن تعبير «القُوة ورباط الخيل» يُمكن أن يشمل جميع أنواع الأسلحة التي يُؤدي استخدامها إلى النصر. ويقول الإمام الشيباني في هذا: «للمُسلمين رمي المُشركين بالنُبل والنشاب والحجارة، والضرب بالسيوف أو الطعن بالرماح، وبثق المياه عليهم، والعمل في توهين أمرهم بكل ما كان سبباً للوُصول إلى الظفر بهم».

وما يُقال عن الأسلحة يُقال عن أساليب الحرب أيضاً، حيث إن جميع الأساليب تُعتبر مشروعة بشرط أن تكون أخلاقية.

وسنتعرض فيما يلي لبحث مشروعية بعض هذه الأساليب وخاصة الأساليب الخمسة التالية: التجسس ــ الخدعة الحربية ــ أعمال الحِصار ــ الأعمال الثأرية ــ الاسترقاق والسبي.

١ ــ التجسس: التجسس معناه جمع المعلومات الحربية خلسة عن العدو بغية استخدامها في قتاله بعدئذ. وقد عرف العرب القُدامى التجسس في حروبهم منذ عهد الجاهلية وسموه «إذكاء العيون»، وكانوا يُطلقون على الجواسيس أنفسهم اسم «العيون».

واستخدم الرسول ﷺ أسلوب التجسس أثناء فترة التحضير لبعض غزواته[٣٦٩]، كما تعرض لقمع التجسس الذي كان يقوم به المُشركون على الجُند الإسلامي، وكانت العُقوبة التي يفرضها هي «القتل» في غالب الأحوال: فعن سلمة بن الأكوع قال إنه أتى المُسلمين وهم في طريقهم إلى غزوة حُنين عين (جاسوس) من المُشركين، وبعد أن جلس بينهم وأكل من طعامهم وتحدث معهم انصرف خلسة بشكل يُثير الشُبهات، فقال النبي ﷺ: اطلبوه فاقتلوه، قال فقتلته فنفلني سلبه[٣٧٠].

وفي زمن فُتوحات الخُلفاء الراشدين والأُمويين كان الجاسوس من الحربيين يُقتل، وإذا كان قد دخل دار الإسلام بعهد أمان لكي يقوم بالتجسس كان يُسقط عنه عهد الأمان ثم يُقتل، لأن حُصوله على العهد يكون قد تمّ بعمل من أعمال الخِيانة، لذا يُعتبر بعمله هذا قد نقض عهده بيده، ويُصبح من الجائز قتله حسب رأي الأئمة مالك وابن حنبل والأوزاعي(٣٧١)، بل إن الإمام الشيباني أفتىٰ بصلبه بعد قتله لكي يُصبح عبرة لغيره، فإذا كان الجاسوس امرأة فإنها تُقتل من دون صلب، وإذا كان طفلاً يدخل في الفيء دون قتله(٣٧٢).

هذا إذا كان الجاسوس حربياً مُشركاً، وأما في حالة كونه ذمياً من سُكان دار الإسلام فقد اختلف الفُقهاء في حكمه، حيث يرىٰ الإمامان أبو حنيفة ومالك قتل الجاسوس الذمي استناداً لما فعله الرسول ﷺ بفرات بن حيّان، وكان ذمياً يهودياً. أما الشافعية فيرون أن الذمي لا ينتقض عهده بالتجسس إلاّ إذا شُرط عليه انتقاض عهده إذا قام بهذا العمل(٣٧٣). ويتشدّد ابن تيمية في الحُكم المُقرر للجاسوس الذمي إلى درجة أنه يفتي بقتله حتىٰ في حالة إعلانه لإسلامه(٣٧٤).

وأخيراً، فإن الجاسوس المُسلم إذا تجسس على المُسلمين فإنه يُقتل برأي المالكية والحنابلة(٣٧٥)، بينما يرىٰ أبو حنيفة إيداعه السجن إلى أن يتوب. وبالمُقابل يرىٰ الأوزاعي ضرورة نفيه أو تغريبه، بينما يكتفي الشافعي بتفويض أمر عقوبته إلى الإمام لكي يفرض بحقه العُقوبة التي يجدها مُناسبة للعمل الذي قام به والضرر الذي أحدثه هذا العمل(٣٧٦)، وأخيراً فإن الإمام الطبري يفتح المجال أمام العفو عن الجاسوس المُسلم إذا لم تكن عادته ذلك(٣٧٧).

وهُناك من يُسوي في عُقوبة الجاسوس بين ما إذا كان مُسلماً أو ذمياً من سُكان دار الإسلام ليحكم بعصمة دم الاثنين مع إمكانية التعزير بعُقوبة أخف من القتل كالجلد أو الحبس، ونحن ــ بكل تواضع ــ نرىٰ عدم صحة مثل هذا الرأي حيث من الواجب التفريق بين الجاسوس المُسلم والجاسوس الذمي في العُقوبة، ونستند في رأينا هذا إلى ما كتبه الإمام أبو يُوسف في كتابه «الخراج» مُخاطباً الخليفة هرون الرشيد بشأن مُعاملة الجواسيس حيث يقول: «وسألتَ يا أمير المُؤمنين عن الجواسيس يوجدون وهم من أهل الذمة ممن يُؤدي الجزية من اليهود والنصارىٰ والمجوس فاضرب أعناقهم، وإن كانوا من أهل الإسلام معروفين فأوجعهم عُقوبة وأطِلْ حبسهم حتىٰ يحدثوا توبة»(٣٧٨).

ويُعلل فُقهاء المُسلمين قسوة الحكم على الجاسوس بهذا الشكل بخُطورة صنيعه على أمن المُسلمين وسلامتهم بما يُبلغه للأعداء من أسرار وما يكشفه لهم من عورات(٣٧٩).

وإن الخُطورة التي تُشكلها عملية التجسس على الجيش تجعل من واجبات المُسلم أن يُحيط الدوائر المسؤولة بكل ما يُلاحظه أو يرصده من تصرفات مشبوهة لبعض الأشخاص،

ومتىٰ تأكد من أن هذه التصرفات هي من قبيل التجسس يُصبح عليه واجب شرعي بإبلاغ هذه الدوائر بالأمر لترىٰ رأيها المُناسب فيه(٣٨٠).

ومن جُملة ما ذكرناه يتبين لنا أن قواعد قانون الحرب الإسلامي قد نظرت إلى التجسس كأسلوب مشروع من أساليب القتال، ولكنها في الوقت نفسه قررت أقصىٰ العُقوبات بحق من يقوم به في سبيل قمعه أو الإقلال منه إلى أدنىٰ حد مُمكن، وفي هذا تتشابه هذه القواعد مع قواعد قانون الحرب المُعاصر(٣٨١).

٢ ــ **الخدعة الحربية**: وهي الحيلة التي يستخدمها الأمير في سبيل إيهام قائد الجيش المُعادي ودفعه إلى الخطأ في تقديراته مما يقود إلى خسارته للمعركة كلياً أو جزئياً.

وقد استخدم الرسول ﷺ الخدعة الحربية في كثير من معاركه، ومن أقواله في هذا المجال: «**الحرب خدعة**»(٣٨٢)، كما كان يستخدم المثل العربي السائر: «رُبَّ حيلةٍ أنفعُ من قبيلة».

وقد أجاز الرسول ﷺ في هذا المجال الكذب في الحرب حيث يُروىٰ عن أبي هُريرة أن الرسول قال: «**لا يصلح الكذب إلاّ في ثلاث: في الصُلح بين اثنين، وفي القِتال، وفي إرضاء الرجل لأهله**»(٣٨٣).

وقد استخدم علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، الخدعة الحربية أثناء مُبارزته لعمرو بن عبدود، حيث قال له بعد أن اقترب منه حتىٰ صار في مُحاذاته: «أليس قد ضمنت لي أن لا تستعين علي بغيرك فمن هؤلاء الذين دعوتهم؟ فالتفت عمرو إلى الخلف للتأكد من ذلك فعاجله عليٌّ بضربة على ساقيه قطعت رجله»(٣٨٤).

كما استخدم خالد بن الوليد الخدعة الحربية في غزوة مُؤتة عندما قَسَّمَ قواته القليلة العدد إلى مُقدمة وميمنة وميسرة وساقة، فاعتقد العدو بأنه جاء المُسلمين مدد وانسحب أمامهم مهزوماً(٣٨٥).

وكما تميّز قواعد قانون الحرب الوضعي المُعاصر، وخاصة قواعد ما يُسمىٰ (قانون لاهاي **Droit De Lahaye**) بين (الخدع الحربية **Les Ruses De Guerre**) و (الخيانة **La Perfidie**) فتعتبر الأُولىٰ مشروعة والثانية مُحرمة دولياً، فقد ميزت قواعد قانون الحرب الإسلامي بين الخدع الحربية المحضة (مثل التظاهر بالإنسحاب، إيقاع العدو في كمين، إضعاف القِوىٰ المعنوية للعدو عن طريق بث الشائعات)، وبين أعمال الغدر والخِيانة (القتل غيلة، نقض العهد) فحللت الأُولىٰ وحرّمت الثانية، وفي هذا يقول الإمام النووي: «اتفق العُلماء على جواز خداع الكُفّار في الحرب كيف أمكن الخداع، إلاّ أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يحل»(٣٨٦)

ويقول الفقيه المالكي ابن جزّي في هذا: «وليس منها ــ ويعني الخدع الجائزة في الحرب ــ أن

يُظهر لهم أنه منهم أو على دينهم أو جاء لنصحهم حتىٰ إذا وجد غفلة نال منهم، فهذه خيانة لا تجوز »[٣٨٧].

وعُموماً يُعد الغدر من أبشع الجرائم وأخسها حسب مُعطيات الشريعة الإسلامية، وخاصة في مجال «الْخَتْل» ــ أي نقض العهد ــ لأن الوفاء بالأمان والإخلاص للعهد المقطوع هُما من أقدس الواجبات الشرعية في الإسلام، وفي هذا يقول عبد الله بن مسعود: « ما ختل قوم بالعهد إلاّ سلّط الله عليهم العدو »[٣٨٨].

وخُلاصة القول في هذا أنَّ الإسلام يمنع الغدر والخيانة وأعمال الاغتيال، ولكنه ــ على العكس ــ يُجيز استخدام الحيل الحربية في قتال العدو[٣٨٩].

٣ ــ أعمال الحصار: أجاز قانون الحرب الإسلامي حِصار الأعداء وعمل كل ما يضيق عليهم أو يقود إلى الظفر بهم. والمُستند الشرعي لتحليل الحِصار هو القرآن نفسه حيث جاء في مُحكم التنزيل: ﴿ **فإذا انسلخ الأشهر الحُرم فاقتلوا المُشركين حيث وجدتموهم وخُذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد** .... ﴾[٣٩٠]، وكذلك: ﴿ **وظنوا أنهم مانعتهم حُصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قُلوبهم الرُعب، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المُؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾[٣٩١] و ﴿ **لا يُقاتلونكم جميعاً إلاّ في قُرىٰ مُحصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد** ... ﴾[٣٩٢].

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يُمكن التأكيد على أنَّ الرسول ﷺ استخدم أسلوب الحِصار عدة مرات، سواء عندما حاصر يهود المدينة، أو عندما نصب الحِصار على أهل الطائف لمدة أربعين يوماً قبل أن ينصرف عنهم[٣٩٣].

وخلال عملية الحِصار يجوز القِيام بجميع الأساليب الحربية ضد المُحاصرين (الحصر، منع وصول الإمدادات، تسلق الحصن)، ولا يُستثنىٰ من ذلك إلاّ ما يتنافىٰ مع أخلاقيات الإسلام مثل التجويع وقطع المياه[٣٩٤] أو تسميمها.

وبالنسبة للأسلحة المُستخدمة في عملية الحِصار اتفق عامة الفُقهاء على جواز رمي الحُصون بالمجانيق وما هو في حكمها من الأسلحة الأُخرىٰ حتىٰ في حالة وجود نساء وأطفال بين المُحاصرين، لِمَا ثبت من أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف من بني ثقيف وكان معهم جملة نسائهم وأطفالهم.

وإذا كان في الحصن أسرىٰ وأطفال من المُسلمين فإن الفُقهاء قد اختلفوا في جواز الرمي عليهم أم لا، فقد قال الإمام الأوزاعي بالكفّ عن الرمي[٣٩٥]، بينما قال بجواز ذلك أبو حنيفة والشافعي، وأجاز سفيان الثوري الهُجوم على الحُصون حتىٰ لو أدىٰ إطلاق المجانيق والسهام إلى قتل عدد من المُؤمنين بمن فيهم النساء والأطفال، لأن القتل في هذه الحالة يُعتبر من قبيل

القتل الخطأ[٣٩٦]، ولكن يُشترط هُنا عدم توجيه الرماية على المُسلمين بالذات.

وإذا تَتَرَّسَ العدو بالمُسلمين ودعت الحاجة إلى رميهم جاز رميهم إذا خيف على المُسلمين أن ينهزموا، ولكن يجب أن يُقصد الكُفار بالرمي، أما إذا لم يُخف على المُسلمين أن ينهزموا فقد قال الليث بالعدول عن الحِصار لأنَّ «ترك فتح حصن يُقدر على فتحه أفضل من قتل مُسلم بدون حق»، بينما قال الشافعي بجواز مُتابعة الرمي لأن ترك الحِصار يُؤدي إلى تعطيل الجِهاد في هذه الحالة.

وبالنسبة لاستخدام أدوات الحرب الحارقة في الحِصار فإنه مدار خلاف بين الفُقهاء أيضاً، ولكن عامة هؤلاء يُفرقون بين حالتين:

- **الأولىٰ**: إذا كان في مكنة المُسلمين أخذ الحصن بدون استخدام هذه الأسلحة الحارقة فلا يجوز لهم استخدامها إلاَّ حسب رأي الشافعية الذين أجازوا ذلك[٣٩٧].
- **والثانية**: إذا كان المُسلمون عاجزين عن أخذ الحصن بدون استخدام هذه الأسلحة فيجوز لهم استخدامها حسب رأي جمهور الفُقهاء وعلى رأسهم الأوزاعي والثوري[٣٩٨].

وإذا حاصر المُسلمون حصناً فيجب ألاَّ يفكوا الحِصار عنه إلاَّ إذا حصل واحد من الأمور التالية[٣٩٩]:

آ) أن يقبل الأعداء المُتحصنون الدُخول في الإسلام.

ب) أن يطلبوا الصلح ويقبلوا عقد عهد مع المُسلمين.

جـ) أن يفتحوا الحصن لجيش المُسلمين.

د) أن يخضعوا لتحكيم حكم يُعينه القائد المُسلم ليحكم في مصيرهم.

هـ) إذا تبين لقائد عملية الحِصار أنه من المُستحيل عليه فتح الحصن بالوسائل الموضوعة تحت تصرفه، أو إذا تبين له أنه لا يُمكن فتحه إلاَّ بعد خسائر جسيمة تتجاوز الفوائد التي سيجنيها المُسلمون من فتحه[٤٠٠].

٤ ــ الأعمال الثأرية: قلنا في مكان سابق من هذه الدراسة إن الشريعة الإسلامية تحض على مبدأ «المُعاملة بالمثل **Reciprocité**» في تعامل المُسلمين مع غيرهم من الشُعوب، وهذا يفرض مُعاملة الخصم بالشكل الذي يُعامل به رعايا المُسلمين في حالتي السلم والحرب معاً.

والسؤال الذي يفرض نفسه هُنا هو فيما إذا كانت الشريعة الإسلامية تُجيز «الأعمال الثأرية أو الانتقامية **Représailles**» أيضاً؟ للإجابة على هذا السؤال يُمكن القول إن الإسلام يُجيز القِيام بالأعمال الثأرية أو الانتقامية تجاه العدو ومواطنيه، ولكن بشرط عدم مُخالفة

المبادىء الأساسية لقانون الحرب في الإسلام وعلى رأسها مبادىء (العدالة) و (الفضيلة) و (الرحمة)، فإن خالفتها تُعتبر هذه الأعمال غير مشروعة حتىٰ إذا كانت رداً على أعمال من النوع نفسه قام بها العدو ضد المُسلمين.

ونجد هذا القيد واضحاً في الآيات الكريمة التي تُشكل المُستند الشرعي للقِيام بالأعمال الثأرية:

آ) فالآية الكريمة: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يُحب الظالمين﴾[401] تُجيز القِيام بالأعمال الثأرية، ولكنها تعتبر «العفو والإصلاح» أفضل من «الانتقام»، مع اشتراط الابتعاد عن الظُلم في جميع الحالات.

ب) والآية الكريمة: ﴿وإذا عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عُوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾[402] توصي بالتمسك بالصبر، وبالتالي العفو بدلاً من اللجوء إلى العقاب الثأري.

جـ) وأخيراً فإن الآية: ﴿فمن اعتدىٰ عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدىٰ عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المُتقين﴾[403]، تُجيز ردّ الاعتداء، بل تأمر به، ولكنها تشترط عدم القِيام بذلك إلاّ ضمن القِيود الشرعية، وأولها تقوىٰ الله سُبحانه وتعالىٰ مع كل ما تحمله كلمة «التقوىٰ» من مُوجبات وشرائط.

وهكذا لجأ الرسول ﷺ للقِيام بأعمال ثأرية ضد المُشركين، وتم ذلك ضمن هذه القِيود والشُروط، فقد أهدر يوم فتح مكة دماء أُناس أوغلوا في الشرّ وأمعنوا في الخُصومة وإيذاء المُسلمين، وقال لمن معه: «**اقتلوهم وإن وجدتموهم تحت أستار الكعبة**»[404].

كما جاء في وصية أبي بكر لخالد بن الوليد رضي الله عنهما: «إذا لاقيتَ القوم فقاتلهم بالسلاح الذي يُقاتلونك به».

ولكن اللجوء إلى الأعمال الثأرية تطبيقاً لمبدأ المُعاملة بالمثل يجب ألاّ يقود المُسلمين ــ كما سبق أن قلنا ــ إلى مُخالفة الأخلاقيات التي تأمرهم بها شريعتهم السمحاء، إذ أن حرب المُسلمين ــ كما هو معروف ــ كانت دوماً حرب فضلاء لا يُجارون أعداءهم في تصرفاتهم اللا أخلاقية أو الوحشية لأن ذلك يتنافىٰ مع روح الإسلام الإنسانية.

ويقول فُقهاء الحنفية في هذا المجال: «لو أن دار الحرب قتلت رعايا دار الإسلام المُقيمين في أرضها فلا يجوز للدولة الإسلامية أن تُعاملها بالمثل فتقتل رعاياها الموجودين في إقليم الدولة الإسلامية لأن هذا ظُلم وغدر بالأمان فلا يجوز شيء منه لأننا لا نتخلق بالأخلاق الرديئة وإن تخلقوا هم بها»[405]. بل إن الإمام الشافعي يُقرر على المسلم الذي يقوم بعمل ثأري من هذا النوع عقوبة شرعية كما لو كان الشخص المجني عليه من المسلمين[406].

وعند لجوء المُسلمين إلى التدابير الثأرية عليهم التقيد بمبدأ « النسبية » ، والمقصود بذلك تناسب العمل الثأري الذي يقومون به مع الاعتداء الذي تعرضوا له سواء من حيث « الخُطورة » أو من حيث « جنس العمل » ، وذلك على ضوء مُتطلبات مبادىء العدالة ورعاية الأخلاق الفاضلة والتمسك بتقوىٰ الله تعالىٰ .

٥ ــ الاسترقاق والسبي : وتسمح الشريعة الإسلامية باسترقاق الرجال وسبي نساء الأعداء ضمن الشُروط والقيود التي سنتعرض لذكرها في المبحث الخاص بأسرىٰ الحرب ضمن فُروع الفصل المُقبل .

المبحث الثاني : الأسلحة والأساليب الممنوع استخدامها

رأينا في المبحث السابق الأسلحة والأساليب التي تسمح شريعة الحرب عند العرب المُسلمين باستخدامها وسنستعرض في هذا الفصل ، بالمُقابل ، الأسلحة والأساليب الممنوعة التي لا يجوز استخدامها ضد العدو . وقد سبق أن تعرضنا لذكر بعض هذه الأساليب في موضع آخر ولكن لا مانع هُنا من التذكير بها جملة مع بعض الإضافة في هذا السياق .

ويُمكن تصنيف الأسلحة والأساليب التي تمنع الشريعة الإسلامية على المُسلمين استخدامها أو اللجوء إليها ضمن فئتين :

١ ــ الأسلحة والأساليب التي لا يجوز استخدامها ضد أشخاص العدو .

٢ ــ الأسلحة والأساليب التي لا يجوز استخدامها ضد أملاك العدو .

أولاً ــ الأسلحة والأساليب التي لا يجوز استخدامها ضد أشخاص العدو :

وهي حسب تسلسلها من حيث الخُطورة :

١) **قتل غير المُحاربين** : من شيوخ ونساء وأطفال ، والخدم والعبيد والأرقاء والعمال الزراعيين ، وأصحاب الحرف والتجار ، والرُهبان والنساك ، والعجزة والمُشوهين والمكفوفين والزمنىٰ والمجانين .... وذلك إلاَّ إذا اشتركوا في المعركة اشتراكاً حقيقياً ، أو ساهموا في الجهد الحربي للعدو عن طريق التحريض أو تقديم الرأي .

٢) **القيام بقتل الرهائن** : ليس مُحرماً على المُسلمين أخذ رهائن ولكن من المُحرم عليهم قتل هؤلاء الرهائن : فقد نقض الرُوم عهداً عقدوه مع مُعاوية وكان لديه رهائن منهم لضمان التقيد بتنفيذ العهد فقام بدلاً من قتل الرهائن بإطلاق سراحهم قائلاً : « وفاء بغدر خيرٌ من غدر بغدر » .

٣) **عدم جواز قتل الأُصول** : لا يجوز قتل الآباء من الكُفار من قبل أبنائهم المُسلمين خلال

المعركة إلاَّ في حالات الدفاع المُطلق عن النفس.

٤) **القيام بأعمال الاغتيال والغدر**: نزولاً عند قول الرسول ﷺ: «**إنا لا يصلح في ديننا الغدر**».

٥) **أعمال المُثلة**: وجميع أعمال الوحشية والشناعة الأخرى بقتلى العدو وموتاه مثل حز الرأس أو جذع الأنف أو صلم الأذن. فقد روى البيهقي عن سمرة بن جنوب قال: «كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة»(٤٠٨). وفي حديث للبُخاري أيضاً: «نهى رسول الله عن المُثلة والنُهبى».

٦) **منع القتل بالتجويع والتعطيش**: من الثابت في السُنَّة العملية أن القتل بالتجويع ممنوع في الإسلام، حيث يُروى عن الرسول ﷺ أنه أمر واحداً من قادة المُسلمين، واسمه ثمامة، برفع الحِصار الاقتصادي عن أهل مكة بعد أن كتبوا إليه يقولون: «إنك تأمر بصلة الرحم ولكنك قطعت أرحامنا فقتلت الآباء وجوَّعتَ الأبناء»(٤٠٩).

هذا بالنسبة للتجويع، وأما بالنسبة للقتل بالتعطيش فالمُعتقد أنه غير جائز قياساً على التجويع من جهة، واستناداً للروح الإنسانية السائدة في الإسلام من جهة ثانية. ولكننا يجب أن نُميز بين «قطع الماء» عن الكُفار لدفعهم للاستسلام، والقتل عن طريق التعطيش، حيث إنه إذا كان هذا الأخير ممنوعاً في الإسلام، كما أسلفنا، فإن قطع الماء وتغوير الآبار يبقى مشروعاً حيث يروي البيهقي عن علي رضي الله عنه قال: «أمرني رسول ا أن أغور ماء آبار بدر». ولهذا فليس غريباً أن نجد بعض فقهاء المُسلمين الأوائل يُجيز التعطيش، ومن هؤلاء الإمام الماوردي الذي يقول في هذا المجال: «ويجوز أن يُغور عليهم المياه يقطعها عنهم وإن كان فيهم نساء وأطفال لأنه من أقوى أسباب ضعفهم والظفر بهم عُنوة وصلحاً، وإذا استسقى منهم عطشان كان الأمير مُخيراً بين سقيه أو منعه»(٤١٠).

٧) **التحريق بالنار**: يُمنع تحريق الإنسان في الإسلام لِما روي من أن حمزة الأسلمي لما أمَّرهُ الرسول ﷺ على إحدى السرايا قال له: «**إذا أخذتم فُلاناً فاقتلوه ولا تحرقوه فإنه لا يُعذب بالنار إلاَّ رب النار**»(٤١١). وعن عكرمة أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً فبلغ ابن عباس ذلك فقال: «لو كنتُ أنا لم أحرقهم، لأن النبي ﷺ قال: **لا تُعذبوا بعذاب الله**»(٤١٢).

وأما من حيث موقف مُختلف المذاهب الفقهية من ذلك ففي الأمر تفصيل:

- فالشافعية لا يُجيزون التحريق بتاتاً لا للأحياء ولا للأموات.
- والمالكية لا يُجيزون التحريق إلاَّ في حالة المُعاملة بالمثل كنوع من التدابير الثأرية ضد العدو.
- والحنابلة لا يُجيزون ذلك ما دام هُناك إمكانية للعُدول عنه، فقد ذكر ابن قدامة الحنبلي:

«إن تحريق العدو وتغريقه لا يجوز إذا أمكن أخذه بدون ذلك»[٤١٣].

ــ وأما السادة الأحناف فقد رخصوا باستخدام التحريق، واستندوا في ذلك إلى أن النبي ﷺ أمر بحرق قصر مالك بن عوف بما يحويه من مُقاتلين، وإلى أنه ﷺ سمح لأسامة بن زيد بأن يغير على «أبنى» ــ وهي موضع بالشام ــ صباحاً ثم يحرقها[٤١٤].

٨) **القتل بالتسميم**: وخاصة من قبل فُقهاء المالكية الذين حرّموا التسميم سواء أكان ذلك بوضع السُمّ في المياه، أو باستخدام السِهام المسمومة ضد العدو[٤١٥]. ولكن فُقهاء الحنفية انفردوا بإجازة ذلك حيث أفتوا بأن «السلاح المسموم يكون أعمل في نفوسهم وأقتل لهم إذا وقع بهم»[٤١٦].

٩) **منع تعذيب الجرحىٰ**: بشكل خاص[٤١٧] وكذلك التعذيب بشكل عام امتثالاً لمنطوق الحديث الشريف: «**لا تُعذّبوا عباد الله**»[٤١٨].

١٠) **منع تعجيز أسرىٰ الحرب**: من الرجال[٤١٩]، والزنىٰ والعهر مع النساء الأسيرات[٤٢٠] لأن أعراض النساء حُرمات عند الله.

ثانياً ــ الأسلحة والأساليب التي لا يجوز استخدامها ضد أملاك العدو:

وأهم الأعمال الممنوعة في هذا المجال هي التالية على سبيل الذكر لا الحصر:

١) **النهب**: استناداً لقول الرسول ﷺ: «**إن النهبة ليست بأحل من الميتة**»، وقوله: «**ليس منّا من انتهب أو سلب**».

٢) **الغلول**: أي سلب جزء من الغنائم الحربية، وقد سبق شرحه، وهو ممنوع في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة ووصايا الخُلفاء الراشدين كذلك.

٣) **قطع الأشجار المُثمرة**: استناداً لوصية الخليفة أبي بكر رضي الله عنه.

٤) **إهلاك الأنعام إلاّ لمأكلة**: استناداً لوصية الرسول ﷺ وخليفته الأول[٤٢١].

٥) **التخريب والتدمير**: وقد قال بمنعه الإمام الأوزاعي وغيره من أصحاب المذاهب إلاّ إذا كان نابعاً عن ضرورة حربية.

وعُموماً يُمكن تصنيف أملاك العدو في ثلاث فئات:

الفئة الأولىٰ: تتكون من المُمتلكات التي تدعو الحاجة لتدميرها والكل مُتفق على جواز تدمير مثل هذه المُمتلكات[٤٢٢].

والفئة الثانية: مُمتلكات تدعو الحاجة لعدم تدميرها لأنها تلزم المُسلمين (الخُيول، الأسلحة، خزانات المياه ....)، ويتفق جميع الفُقهاء على عدم جواز تدمير مثل هذه

المُمتلكات .

والفئة الثالثة : مُمتلكات لا تدعو الحاجة لا لإتلافها ولا للإبقاء عليها ، وهذه يجوز تدميرها إذا كان ثمة مصلحة للمُسلمين في ذلك ، ولكن لا يجوز تدميرها عبثاً أو فساداً(٤٢٣) .

والفيصل في هذا الحُكم هو أن استعمال الأشدّ مع إمكان تحقيق الهدف العسكري المقصود بالأخف أمر فيه كراهة ، لأنه « إفساد في غير محل الحاجة » كما يقول ابن الهمام(٤٢٤) .

ونحن نقترح في هذا السياق أن يتم التمييز بين « التدمير » من جهة ، و « التخريب » من جهة ثانية :

فالتدمير هو الإتلاف المُستند إلى ضرورة حربية ، وهو جائز .

والتخريب هو الإتلاف غير المُستند إلى أية ضرورة حربية ، أو المُستند إلى ضرورة حربية ، ولكنه يتجاوز من حيث حجمه ومداه هذه الضرورة ، وهو غير مشروع(٤٢٥) .

الفصل السادس

نهاية الحرب في الإسلام

سنبحث في هذا الفصل سُبل نهاية الحرب في الإسلام، وكيفية مُعاملة العدو المدحور بشكل عام، والوضع القانوني لأسرىٰ الحرب، وطريقة اقتسام الغنائم الحربية، وستكون كل واحدة من هذه الفقرات الأربع موضوعاً لفرع مُستقل.

الفرع الأول: سُبل نهاية الحرب في الإسلام

قلنا في مكان سابق من هذه الدراسة إن الإسلام لا يُحبذ الحرب حُباً في الحرب، وإنما يتخذ منها وسيلة لإعلاء كلمة الله والوُصول إلى السلام والعدل والإخاء بين بني الإنسان.

لذا فإنه لا بُدَّ في المنظور الإسلامي من أن يكون للحرب ــ ولا نقول للجِهاد ــ نهاية، وتأتي نهاية الحرب ضمن هذا المنظور بواحد من خمسة سُبل: الإسلام ــ الصلح ــ الكف عن القِتال ــ الفتح ــ التحكيم.

أولاً ــ الإسلام: وذلك باعتناق أفراد العدو الدين الإسلامي سواء أكانوا قبل ذلك من الوثنيين أو من أصحاب الديانات الأخرىٰ، وبهذا يعصمون دماءهم وأموالهم ويُصبح لهم ما للمُسلمين وعليهم ما عليهم استناداً لمنطوق الآية الكريمة: ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانُكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون**﴾[٤٢٦].

وقد ورد في الأثر النبوي عدة وصايا وأحاديث شريفة تنص على هذا الحُكم: ففي وصية الرسول ﷺ إلى مُعاذ بن جبل لما ولاه على اليمن: «.... ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم»[٤٢٧].

وقد روىٰ ابن عصام المزني عن أبيه أنه سمع رسول الله ﷺ يُوصي قائد إحدىٰ السرايا وجيشه قائلاً: «**إذا رأيتم مسجداً أو سمعتم مُؤذناً فلا تقتلوا أحداً**»[٤٢٨].

ويجب على الأمير أو القائد أن يقبل إسلام أي شخص أعلن إسلامه بنطق الشادتين، ولو كان هُناك شك في صدق إسلامه، لأنه ليس المطلوب هُنا استبطان السرائر والضمائر لمعرفة حقيقة أمره، وإنما لنا منه ظاهر الحال فقط وذلك نُزولاً عند منطوق الآية الكريمة: ﴿**ولا تقولوا**

لمن ألقىٰ إليكم السلام لست مُؤمناً ، تبتغون عرض الحياة الدُنيا فعند الله مغانم كثيرة ﴾[429] .

ويقول الخليفة أبو بكر رضي الله عنه في هذا السياق ضمن وصية مُوجهة إلى واحد من قادته : « واقبل من الناس علانيتهم ، وكلُهُم إلى الله في سرائرهم » .

ويجب على المُسلمين الكف عن العمليات الحربية وأساليب العُنف تجاه أفراد العدو الذين يُعلنون إسلامهم ، لأنهم باعتناقهم الإسلام يعصمون دماءهم وأموالهم ، ويُقرّون على جميع ما ملكوا من بلاد وأموال ، ولكنهم يُكلفون بالمُقابل بجميع ما يُؤديه المُسلمون من واجبات وفرائض بما في ذلك الجِهاد .

ثانياً ـ **الصلح** : ويتم بمُوجب عهد بين (دار الإسلام) والطرف الآخر . وبما أن الحرب ليست غاية بحد ذاتها في الشرع الإسلامي ، لذا يجب على المُسلمين تلبية الدعوة إلى السلام كلما عرضها عليهم الطرف الآخر ، وذلك تنفيذاً للأمر الرباني ; **﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم . وإن يُريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله ، هو الذي أيدك بنصره وبالمُؤمنين ﴾**[430] .

ومن منطوق هاتين الآيتين الكريمتين نستنتج أن المُسلمين مُلزمون بقبول عُروض الصلح التي تصدر عن العدو حتىٰ إذا كان هُناك شك حول حُسن نيته في ذلك ، لأن الله سُبحانه وتعالىٰ كفيل بحماية المُسلمين ورد كيد العدو إلى نحره إذا لم يكن حَسن النية .

وأتت السُنَّة الشريفة فأكّدت على هذا المنحىٰ ، حيث يُروىٰ عن الرسول ﷺ إنه قال : « **والله لا تدعو قريش إلى خطة يسألونني فيها صلة برحم إلاَّ أعطيتهم إياها** » .

ويجب هُنا أن نُميز بين « الصُلح » من جهة ، و « المُهادنة » من جهة ثانية ، لأن الأول يضع نهاية باتّة للحرب ، بينما الثانية لا تقطع حالة الحرب إلاَّ مُؤقتاً ، حيث يُمكن أن تنقلب في المُستقبل إلى « صُلح » ، كما يُمكن أن يُستأنف القِتال بعد ذلك بين الطرفين ، لأن المُهادنة لا تعدو أن تكون مُجرد « هُدنة » ولا ترقىٰ لكونها صُلحاً كاملاً إلاَّ إذا كانت غير محدودة المدة .

والصُلح عهد يستلزم الكتابة بين الطرفين ، ولا مانع شرعي يحول دون قبول المُسلمين لشُروط مُعينة أملاها أو طلبها الطرف الآخر ، إلاَّ إذا كانت هذه الشُروط تحلُّ حراماً أو تُحرّم حلالاً . وهكذا فمن الجائز مثلاً أن يشترط الطرف الآخر عدم دُخول جُند المُسلمين إلى مُدنهم ودِيارهم ، أو إعفاءهم من دفع الخراج عدداً من السنين ، ولكن ليس من الجائز اشتراط تنازل المُسلمين عن جزء من (دار الإسلام) ، أو أن يتعهد المُسلمون بالتوقف نهائياً عن الجِهاد في المُستقبل ، أو أن يتضمن العهد أي إخلال بقواعد الإسلام الجوهرية نُزولاً عند حُكم الحديث الشريف : « **كُل شرط ليس في كتاب الله ـ والمقصود هُنا يُخالف كتاب الله ـ فهو**

باطل».

ونجد الحثّ على الصُلح والمُسالمة واضحاً في أحاديث الخُلفاء الراشدين الأربعة: ففي الكتاب الذي أرسله علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الأشتر النخعي عامله على مصر: «**لا تدفعنّ صُلحاً** دعاكَ إليه عدوك ولله فيه رضىٰ، فإنَّ في الصُلح دعة لجُنودك، وراحة من هُمومك، وأمناً لبلادك ولكن الحذر كل الحذر من عدّوك بعد صلحه، فإن العدو رُبما قارب ليتغفّل».

ثالثاً ــ الكف عن القتال: يُمكن في بعض الحالات أن يكف العدو عن القِتال وينسحب من ساحة المعركة بدون أن يدخل في الإسلام أو يعقد صُلحاً أو مُهادنة مع المُسلمين. ويجب عندئذ على هؤلاء الكفّ عن قتاله بدورهم، وذلك تنفيذاً لحُكم الآية الكريمة: ﴿**فإن اعتزلوكم فلم يُقاتلوكم وألقوا إليكم السلَم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا**﴾[٤٣١].

وقد نهىٰ الرسول ﷺ، وخُلفاؤه من بعده، عن قِتال المُدبرين في الحرب، ومن أحاديثه في هذا المجال: «**ألاَّ لا يُجْهَزَنَّ على جريحٍ، ولا يُتْبَعنَّ بمُدبر، ولا يُقْتَلَنّ أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن**»[٤٣٢]. كما قال الإمام علي يوصي أفراد جُنده يوم «وقعة الجمل» بعد اندحار المُتمردين: «**لا تتبعوا مُدبراً**، ولا تقتلوا أسيراً، ولا تذففوا على جريحٍ، ولا يُكشف ستر، ولا يُؤخذ مال»[٤٣٣].

ويجب في رأينا أن يتم التفريق في حال المُدبرين بين أولئك الذين يفرون نهائياً من المعركة، وهؤلاء لا تجوز مُتابعتهم أو إعمال السيف فيهم، وبين أولئك الذين يفرّون لكي يكرّوا مُباشرة بعد ذلك، وهؤلاء تجوز مُتابعتهم لأنه لا يُمكن اعتبار الحرب مُنتهية لمُجرد تراجع قُوات العدو من مكان إلى مكان آخر خلفه.

ومن الطبيعي أن يكون الكفّ عن القِتال في هذه الحالة مُؤقتاً بمدة تطول أو تقصر بحسب الوقت الذي تستغرقه عملية عودة التماس بين المُسلمين والأعداء الذين انسحبوا أمامهم.

وينطبق الأمر نفسه على حالة كفّ المُسلمين عن قِتال العدو والانسحاب من ساحة المعركة، لأن مثل هذا الانسحاب جائز عند وجود مصلحة سياسية أو عسكرية في الانصراف عن الحرب، أو لتفادي ضرر أكبر يُمكن أن يحل بالمُسلمين في حالة استمرارهم في القِتال.

رابعاً ــ الفتح: ومعناه إخضاع جُند العدو حرباً مما يستتبع إلحاق بلاده بدار الإسلام ودُخولها في ولاية المُسلمين وأحكام الشريعة الإسلامية. وبالنسبة لسُكانها فإنهم يُخيّرون بين الدُخول في الإسلام فيُصبح لهم ما للمُسلمين وعليهم ما عليهم، أو دفع الجزية مع البقاء على دياناتهم الأصلية لأن الجِهاد لا يستهدف في الأصل تحويل مثل هؤلاء عن دياناتهم كما أسلفنا

في مكان آخر من هذه الدراسة . وقد كتب الرسول ﷺ إلى عامله في اليمن : « **من كره الإسلام من يهودي أو نصراني فإنه لا يحول عن دينه وعليه الجزية** » .

والجزية ليست كما توهم البعض علامة للإذلال ، بل هي بمثابة « ضريبة شخصية » يدفعها الرجال البالغون الراشدون من أهل الكتاب مُقابل إعفائهم من الاشتراك في فريضة الجِهاد ، حيث إن روح الإسلام لا تسمح بفرض الجِهاد على غير المُسلم ، لأن هذا سيقوده إلى مُحاربة أبناء دينه أحياناً ، ولهذا لم تكن الغاية من الجِهاد قطعاً إكراه غير المُسلمين على الدُخول في الإسلام والدليل على ذلك أمران :

- بقاء الكثير من القبائل والشُعوب على دياناتها الأصلية بعد الفتح الإسلامي ، ومن هؤلاء بعض القبائل العربية أحياناً ، كما هو الحال في نصارىٰ سورية (منطقة حوران مثلاً) والعراق ومصر .
- وصول الإسلام إلى بلاد لم يصل إليها الفتح الإسلامي بتاتاً مثل ماليزيا وإندونيسيا والفيليبين في الشرق ، وأفريقيا الاستوائية في الغرب .

خامساً ـ التحكيم : يرىٰ بعض فُقهاء المُسلمين القُدامىٰ والمُعاصرين أن التحكيم يضع حداً للحرب أيضاً ، ويستدلّون على جواز التحكيم ومشروعيته بأن الرسول ﷺ قبل تحكيم سعد بن مُعاذ في الخِلاف بينه وبين بني قُريظة .

وقد أنكر الخوارج جواز التحكيم عُموماً ، وقالوا ليس التحكيم لأحد سوىٰ لله سُبحانه وتعالىٰ .

وفي رأينا الشخصي المُتواضع أن التحكيم يصلح لإنهاء الحرب بين طائفتين مُسلمتين ، ولكن لا يجوز اعتماده كوسيلة لإنهاء الحرب بين دار الإسلام وعدو غير مُسلم ، لأن هذا قد يُؤدي إلى تطبيق المُحكميّن قواعد تتنافىٰ مع كتاب الله .

وإذا استخدمنا التعابير القانونية المُعاصرة نقول إن المُسلمين لا يجوز لهم اعتماد (التحكيم الدولي) لوضع حد للحرب بينهم وبين عدو لهم غير مُسلم إلاّ إذا ضمنوا (مُشارطة التحكيم **Compromis**) شُروطاً لا تتعارض مع كتاب الله أو سُنَّة رسوله .

الفرع الثاني : كيفية مُعاملة العدو المدحور

يُمكننا اختصار الأحكام الشرعية الخاصة بمُعاملة العدو المدحور في عبارة واحدة وهي « تأليف القُلوب » ، أي استمالة قُلوب الأعداء بشكل ينسون فيه مرارة هزيمتهم من جهة ، ويُقبلون على اعتناق الإسلام من جهة ثانية .

وتعتمد هذه العملية على ثلاثة أُسس: منع الزهو والاستعلاء بعد النصر، ومبدأ الشفقة والرحمة بالعدو المدحور، والتمسك بالعدالة وتقوىٰ الله.

١ ــ **منع الزهو والاستعلاء بعد النصر**: من مبادىء الإسلام في الحرب النهي عن التفاخر بالنصر والتظاهر بالقوة تنفيذاً لقول الله تعالىٰ: ﴿**تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يُريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمُتقين**﴾[٤٣٤]. والغاية من ذلك الحِفاظ على مشاعر جُند العدو وكسباً لقُلوبهم لعلّهم يعتنقون الإسلام، فيكون الجهاد قد أعطىٰ غايته المُثلىٰ معهم، وبهذا يتحقق معنىٰ الآية الكريمة: ﴿**عسىٰ الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتهم منهم مودة، والله قدير، والله غفور رحيم**﴾[٤٣٥].

ولهذا يجب على المُسلمين بعد النصر التمسك بتعاليم دينهم بشكل كامل تجاه العدو المدحور، وهذا ما يُسبّب استمالة قُلوبهم في غالب الأحوال لأن الله سُبحانه وتعالىٰ وعدهم بذلك: ﴿**الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المُنكر، ولله عاقبة الأمور**﴾[٤٣٦].

ولقد جاءت وصايا الرسول ﷺ تُؤكد على وجوب التمسك بهذا السُلوك بعد النصر. فمن أحاديث الرسول في هذا السياق قوله عليه السلام: «**الخلق كلهم عِيال الله، وأُحبّهم إليه أنفعهم لعِياله**».

٢ ــ **مبدأ الرحمة والشفقة بالعدو المدحور**: يجب مُعاملة العدو المدحور بروح إنسانية، والعفو عمّا بدر منه من مُخالفات إذا كانت غير خطيرة ولا تمسُّ بمصلحة الإسلام العُليا، وذلك عملاً بمنطوق الآية الكريمة: ﴿**عفا الله عمّا سلف، ومن عاد فينتقم الله منه، والله عزيز ذو انتقام**﴾[٤٣٧]. وبما أن طريقة مُعاملة العدو المدحور تُؤثر تأثيراً كبيراً في ردة فعله بعد ذلك لهذا فمن مصلحة الإسلام والمُسلمين مُعاملته بالحُسنىٰ: ﴿**ولا تستوي الحسنةُ ولا السيئةُ ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم**﴾[٤٣٨].

وقد أكد الرسول ﷺ على الرحمة، ومن أقواله في ذلك: «**لن تؤمنوا حتىٰ ترحموا**» قالوا يا رسول الله كُلنا رحيم قال: «**إنه ليس برحمة أحدكم صاحبه، ولكنها رحمة العامة**»[٤٣٩].

وقال أيضاً: «**من لا يرحم من في الأرض لا يرحمه من في السماء**»، و ﴿**الراحمون يرحمهم الله تعالىٰ، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء**﴾[٤٤٠]. وفي المعنىٰ نفسه قال عليه السلام أيضاً: «**من لا يرحم الناس لا يرحمه الله**»[٤٤١]، وكذلك: «**من لا يرْحم لا يُرحم**»[٤٤٢]، و «**لا تُنزع الرحمة إلاَّ من شقي**»[٤٤٣].

وفي مجال السُنَّة الفعلية نجد حادثة تنبىء جلياً بقيمة الرحمة في مجال مُعاملة الأعداء: ففي وقعة خيبر حين انتهىٰ الأمر إلى انتصار المُسلمين «وقعت امرأتان يهوديتان في أسر بلال،

فمضىٰ بهما بلال إلى مركز القِيادة ماراً بميدان المعركة حيث سقطت جثث القتلىٰ من اليهود، وكان لهذا المشهد أثره العميق في نفس إحدىٰ الأسيرتين فصاحت وأجهشت بالبُكاء، وما أن علم النبي بسُلوك بلال هذا حتىٰ استنكر فعلته ووجه إليه اللوم العنيف قائلاً له :

هل نزعت منك الرحمة يا بلال حين تمرّ بامرأتين على قتلىٰ رجالهما » ؟(٤٤٤).

٣ ـــ **التمسك بالعدالة وتقوىٰ الله** : وذلك بإقرار العدل ومنع الظُلم تنفيذاً للأمر الرباني ﴿ **إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القُربىٰ، وينهىٰ عن الفحشاء والمُنكر والبغي، يعظكم لعلكم تذكرون** ﴾(٤٤٥).

وحتىٰ في حالة ارتكاب العدو لبعض المُخالفات التي فيها ظُلم واضح فمن واجب المُسلمين المُحافظة على العدل في مُعاملتهم كما تدل الآية الكريمة : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شُهداء بالقسط ولا يجر منكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوىٰ واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون** ﴾(٤٤٦)، وفي الحديث القُدسي عن الله تعالىٰ : « **يا عبادي إني حرّمتُ الظُلم على نفسي فلا تظلموا** ».

وإن إقرار العدل ومنع الظُلم لا ينفصلان عن تقوىٰ الله تعالىٰ بل هُما ينبعان منها، ولكنهما لا يكتملان بدون تقوىٰ الله، لأن التقوىٰ أم الفضائل في مُعاملة المُسلم لإخوانه في الدين وكذلك في مُعاملته لأبناء الشُعوب الأخرىٰ.

الفرع الثالث : أسرىٰ الحرب في الإسلام

الإسلام ـــ كما هو معروف ـــ دين الرحمة والإنسانية، ولهذا لا غرابة أن نراه يفرض الرحمة والإنسانية في مُعاملة أسرىٰ الحرب غير المُسلمين، في الوقت الذي كانت به جميع الأمم الأخرىٰ تقتل الأسرىٰ أو تستعبدهم. وقد فتح الإسلام عدة سُبل أمام المسؤولين المُسلمين في مجال وضع حد لحالة الأسر، وهذه السُبل أربعة في رأي أغلبية الفُقهاء هي : المن، الفداء، الاسترقاق، القتل. وقد أضاف إليها فُقهاء المالكية سبيلاً خامساً لإنهاء الأسر وهو فرض الجزية على الأسرىٰ وإدخالهم في الذمة.

وبعد أن نُعطي فكرة مُوجزة عن مُعاملة الأسرىٰ في الإسلام (المبحث الأول) سنتطرق لشرح هذه السُبل الخمسة لإنهاء حالة الأسر في (المبحث الثاني)، ثم سنُكرس المبحث الثالث والأخير لبيان (وضع الأسرىٰ المُسلمين في يد الأعداء).

المبحث الأول : مُعاملة الأسرىٰ في الإسلام

ورد الحض على حُسن مُعاملة الأسير في عدة نُصوص شرعية : في القرآن الكريم، وفي السُنّة

الشريفة بما تحويه من قول وفعل وتقرير كما أكدت على ذلك وصايا الخُلفاء الراشدين من جهة ، وتخريجات الفُقهاء المشهود لهم بالعلم والمعرفة من جهة ثانية .

ففي القرآن الكريم وردت الآية : ﴿ يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرىٰ إن يعلم الله في قُلوبكم خيراً يُؤتكم خيراً مما أخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم ﴾(٤٤٧) .

وإذا كان الله سُبحانه وتعالىٰ في هذه الآية يعد الأسرىٰ الذين في قُلوبهم خير بالعفو والمغفرة ، فإن المُسلمين لا يملكون بعد هذا إلاّ مُعاملتهم بأقصىٰ درجة مُمكنة من الرحمة والإنسانية .

وأول واجب على المُسلمين الآسرين في هذا المجال هو إطعام الأسير وعدم تجويعه ، ويُستحب أن يكون طعامه مُماثلاً في الجُودة والكمية لطعام المُسلمين أو أفضل منه إذا كان ذلك مُمكناً تنفيذاً للأمر الرباني : ﴿ ويُطعمون الطعام على حُبه مسكيناً ويتيماً وأسيرا ﴾(٤٤٨) .

ويُروىٰ أن الرسول ﷺ أطعم بعض الأسرىٰ ورواهم بيده الكريمة(٤٤٩) ، كما يُروىٰ عنه أنه قال لما قدم له صحابته واحداً من أسرىٰ المُشركين : « اجمعوا ما عندكم من طعام وابعثوا به إليه »(٤٥٠) .

ويقول أبو عزيز بن عمير ، وكان من أسرىٰ بدر الذين سقطوا في أيدي المُسلمين ، حول مُعاملة هؤلاء له : « كنتُ في رهط الأنصار حين أقبلوا بي من بدر ، فكانوا إذا قدّموا غذاءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر ، لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا ، فما تقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلاّ نفحني بها فأستحي فأردها على أحدهم فيردّها عليَّ وما يمسها »(٤٥١) .

وثاني هذه الواجبات هو مُعاملة الأسير بالحُسنىٰ وعدم إهانته أو إذلاله : فقد روىٰ الطبراني عن أبي عزيز أن الرسول ﷺ قال : « استوصوا بالأسارىٰ خيراً »(٤٥٢) .

ويُمنع في هذا المجال بشكل خاص التعذيب بهدف الحُصول على معلومات عسكرية عن جيش العدو ، فقد سُئل الإمام مالك : « أيُعذَّبُ الأسير إن رُجي أن يَدُلَّ على عورة العدو » ؟ فقال : « ما سمعتُ بذلك » !

وقد بلغ الإسلام في مُعاملة الأسرىٰ برحمة شأواً لم تبلغه أحكام القانون الدولي الإنساني المُعاصر (مُعاهدات لاهاي وجنيف) بعد أربعة عشر قرناً ، حيث يُروىٰ عن الرسول ﷺ أنه لما رأىٰ أسرىٰ يهود بني قُريظة موقوفين في العراء ، في ظهيرة يوم قائظ ، قال مُخاطباً المُسلمين المُكلفين بحراستهم : « لا تجمعوا عليهم حرّ هذا اليوم وحرّ السلاح . قيِّلُوهُمْ حتىٰ يبردوا »(٤٥٣) .

وثالث هذه الواجبات كسوة الأسرىٰ كسوة لائقة(٤٥٤) تقيهم حر الصيف وبرد الشتاء : فقد روىٰ جابر بأنه لما كان يوم بدر أُتي بالأسارىٰ ، وأُتي بالعباس ولم يكن عليه ثوب ، فنظر النبي ﷺ فوجد قميص عبد الله بن أبي بن الحارث يقدر عليه فكساه النبي إياه(٤٥٥) . كما ورد في السيرة النبوية أن الرسول ﷺ كسا بعض الأسارىٰ من ملابسه .

ويُستحسن أن يتم كل هذا قبل الحكم في الأسرىٰ حيث يقول القاضي أبو يوسف :

«والأسير من أسرىٰ المُشركين لا بد له أن يُطْعَم ويُحسَن إليه حتىٰ يُحكم فيه»[٤٥٦].

ورابع هذه الواجبات هو السماح للأسير بمُمارسة شعائر دينه خلال فترة أسره، حسب شهادة مُحايدة قدمها واحد من الكُتَّاب المسيحيين الذين عالجوا هذه القضية وبحثوا فيها[٤٥٧].

المبحث الثاني: سُبل إنهاء حالة الأسر في الإسلام

إن الآية الكريمة التي تحكم الوضع الشرعي للأسرىٰ غير المُسلمين في دولة الإسلام تأمر بما يلي: ﴿**فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتىٰ إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق، فإما مناً بعد وإما فداء حتىٰ تضع الحرب أوزارها**﴾[٤٥٨]، وهي آية واضحة المعنىٰ وغير منسوخة في رأي عُموم الفُقهاء والمُفسرين[٤٥٩].

ومعنىٰ هذه الآية باختصار هو أنه (على المُجاهدين المُسلمين عند لقائهم بالكُفّار في ساحة الوغىٰ أن يُعملوا السيف في رقابهم، وبعد إثخانهم بالجراح وإنهاكهم إلى درجة الوهن، عليهم القبض عليهم وتقييدهم والتحفظ عليهم حتىٰ تضع الحرب أوزارها، وعندها يحق للمُسلمين المن عليهم بإطلاق سراحهم بدون أي مُقابل أو مُفاداتهم بمُقابل».

وبما أنه لا تُوجد آية أخرىٰ تُحدد الوضع الشرعي للأسرىٰ بهذا الشكل القطعي والصريح، فقد ذهب نفر من فُقهاء المُسلمين مثل عبد الله بن عمر وسعيد بن جُبير وعطاء والحسن البصري إلى أن هذه الآية الكريمة تحصر الخِيار في تحديد مصير الأسرىٰ بين أمرين فقط لا ثالث لهما وهُما (المنّ) و (الفداء)، وتابعهم في ذلك نفر من الشُراح[٤٦٠] والقانونيين المُعاصرين[٤٦١].

ولكن نفراً آخر من الفُقهاء يرىٰ أن خياري (المنّ) و (الفداء) ليسا خِيارين حصريين في مجال إنهاء حالة الأسر، وأنه لا بُدَّ من اتباع تدابير أخرىٰ في هذا المجال، وبخاصة في حال وجود أسرىٰ مُسلمين لنا في أيدي العدو، حيث إن مبدأ (المُعاملة بالمثل) قد يدفع المُسلمين لتبنّي تدابير أخرىٰ تجاه الأسرىٰ الذين هُم في أيديهم، وليس هذا أمراً غريباً لأن مصير الأسرىٰ لدىٰ الأمم الأخرىٰ المُعاصرة لظُهور الإسلام كان (الاسترقاق) أو (القتل) حصراً، علماً بأن القتل كان يُنفذ فيهم بطرق وحشية في كثير من الأحيان!

ويقول أحد الكُتَّاب المُسلمين مُحاولاً أن يُبرر «الأعمال الثأرية» التي يُمكن أن يقوم بها المُسلمون ضد الأسرىٰ غير المُسلمين الذين وقعوا في أيديهم على أساس أنها نوع من «المُعاملة بالمثل» التي أُجبِر المُسلمون على اتباعها: «إنَّ الخُصوم حينا يمنّون على أسرانا نمنّ على أسراهم، وحينا يُفادون أسرانا نُفادي أسراهم، وحينا يقتلون أسرانا نقتل أسراهم، وحينا يسترقّون أسرانا نسترقّ أسراهم»!

والحقيقة أن هذه المقولة تُمثل نصف الحقيقة وليس الحقيقة كلها، إذ أن المُسلمين نادراً

ما كانوا يُعاملون العدو بالمثل في مجال مُعاملة الأسرىٰ إذا كانت مُعاملته لأسرانا وحشية أو غير إنسانية، والدليل على ذلك شهادة لواحد من المُؤرخين الأوربيين الذي يقول في وصف مُعاملة أسرىٰ الجانبين أثناء الحُروب الصليبية: «هؤلاء الذين قتلنا آباءهم وأبناءهم ونساءهم بشتّىٰ الطُرق، وسلبنا أموالهم، وأخرجناهم من منازلهم عُراة، تداركونا وسدّوا خللنا وأطعمونا بعد أن أهلكنا الجوع، وما زالوا يُحسنون إلينا حتىٰ غمرونا ببرهم وإحسانهم لما كنا أسرىٰ في ديارهم وفي قبضة أيديهم، فلو ضاع لأحدنا شيء ما أبطأ أن رُدَّ إلى صاحبه»(٤٦٢).

واستناداً لكل هذه المُعطيات وجد جمهور الفُقهاء أن الحلّ المنطقي الأمثل هو ترك أمر التصرف بالأسرىٰ للإمام أو نائبه لكي يُقرر بنفسه الإجراء الذي سيتبعه حيالهم، والذي لا يعدو أن يكون واحداً من أربعة: المنّ ــ الفداء ــ القتل ــ الاسترقاق.

وقد قال بهذا الرأي الشافعي والثوري والأوزاعي وأبو عبيد(٤٦٣) وأضاف المالكية إلى هذه السُبل الأربعة أمراً خامساً وهو عقد الذمة معهم وتكليفهم بالجزية(٤٦٤)، وها نحن نشرح هذه الإجراءات الخمسة واحداً بعد واحد على التوالي:

أولاً ــ المنّ: ومعناه تخلية سبيل الأسير وإطلاق سراحه للعودة إلى بلاده بدون أخذ أي مُقابل منه أو من غيره عن ذلك(٤٦٥).

وبالرغم من أن النص على «المنّ» ورد صراحة في الآية الكريمة: «فإما منّاً بعد وإما فداء...» فإن فُقهاء السادة الحنفية خالفوا الجمهور وعارضوا المنّ، على أساس أن إطلاق سراح الأسرىٰ بدون مُقابل فيه تقوية للعدو بدون أي منفعة مُباشرة يجنيها المُسلمون من ذلك.

ولكن جمهور الفُقهاء، كما أسلفنا، مُتفق على إجازة «المنّ» بل وتفضيله على «الفداء» أيضاً، ويقول الإمام الرازي في تفسير ذلك: «وتقديم المنّ على الفداء إشارة إلى ترجيح حرمة النفس على طلب المال»(٤٦٦).

وهذا ما ينبغي أن يتقيد به ولاة الأمور ولا ينصرفون عنه إلاّ في الحالات التي تقضي مصلحة المسلمين بغير ذلك، وهو ما ذهب إليه فُقهاء المالكية والشافعية والحنابلة(٤٦٧).

ولذلك نجد الرسول ﷺ كثيراً ما يلجأ إلى المنّ على الأسرىٰ بحياتهم بشكل جماعي أو فردي: فقد منَّ على أسرىٰ بني هوازن في الطائف(٤٦٨). ولما هبط عليه بعد صُلح الحُديبية سبعون مُشركاً يُريدون غرّته (مُفاجأته) أسرَهُمْ ثم منّ عليهم بحياتهم(٤٦٩). وفي فتح مكة قال لأسرىٰ قُريش: «ماذا تظنون أني فاعل بكم؟»، فأجابوه: «أخٌ كريم وابن أخٍ كريم»، فقال لهم: «اذهبوا فأنتم الطُلقاء». وعلى المستوىٰ الفردي نجد الرسول ﷺ يمنّ على أسرىٰ المُشركين مرات كثيرة كما حصل مع ثمامة بن أثال(٤٧٠) وابنة حاتم الطائي.

والمنّ على الأسير قد يكون مُطلقاً، وقد يكون مُقيداً بشرط عدم حمل السلاح ضد المُسلمين ثانية، فإذا خالف الأسير هذا الشرط جاز للمُسلمين معاقبته إذا وقع ثانية في أيديهم حاملاً السلاح ضدهم.

وقد حصل هذا فعلاً مع الشاعر أبي عزة الجمحي، حيث منّ الرسول عليه لما وقع أسيراً في يد المُسلمين يوم غزوة بدر، وذلك بعد أن أخذ منه عهداً بألا يحمل السلاح ثانية ضد المُسلمين، ولكنه حنث بعهده وحمل السلاح ضدهم يوم أُحد(٤٧١)، وكان أن وقع أسيراً خلالها في يد المُسلمين ثانية، ولما طلب من الرسول ﷺ أن يمنّ عليه بإطلاق سراحه للمرة الثانية أجابه الرسول: «**لا والله لا تمسح عارضيك بمكة وتقول سخرت بمُحمد مرتين**»!! ثم أمر بقتله، وقال الكلمة التي أصبحت مثلاً بعده: «**إن المُؤمن لا يُلدغ من حجر مرتين**»(٤٧٢).

ومما يجدر التأكيد عليه هُنا أن (المنّ) ليس من حُقوق المُقاتل المُسلم الذي قبض على الأسير، وإنما هو من حُقوق الإمام أو الأمير (قائد الجيش) حصراً، وذلك لأن «عقد الأمان» للأسرىٰ هو حق مقصور على الإمام ونائبه فقط(٤٧٣).

ثانياً ـــ الفداء: ومعناه الإفراج عن الأسير بمُقابل، ويكون هذا المُقابل إما أسيراً مُسلماً يُماثله في المنزله، وإما مبلغاً من المال أو المعادن الثمينة، وإما مالاً عينياً مُحدداً، وإما خدمة مُعينة للمُسلمين. والمثال على الحالة الأولىٰ (المُبادلة بالرؤوس) أن الرسول ﷺ فادىٰ رجلين من المُسلمين برجل من عقيل(٤٧٤). ويشترط الإمام أبو يوسف أن تجري المُبادلة في هذه الحالة قبل قسمة غنائم الحرب لا بعدها(٤٧٥).

والمثال على الحالة الثانية مُبادلة الأسير الواحد بعشرة آلاف درهم مثلاً، وعلى الحالة الثالثة مُبادلة الأسير بعدد من السيوف أو السهام أو الإبل... أما المثال على الحالة الأخيرة فنجده في إفراج الرسول ﷺ عن عدد من أسرىٰ قُريش مُقابل تعليمهم لأبناء المُسلمين القراءة والكتابة، وإفراج هرون الرشيد عن عدد من الأسرىٰ الصينيين مُقابل بوحهم له بسر صناعة البوصلة والساعات(٤٧٦).

وقد أجاز فداء الأسرىٰ بالمال جميع فُقهاء المذاهب المُختلفة(٤٧٧) ما عدا الإمام أبو حنيفة الذي عارضه للأسباب المذكورة أعلاه. والجدير بالذكر هُنا أن صاحبي أبي حنيفة، أبا يوسف ومحمد ابن الحسن خالفاه بالرأي وأجازا الفداء إذا كان للمُسلمين حاجة إلى المال، أو إذا كان الأسير شيخاً مُسناً ليس له تأثير كبير في الحرب(٤٧٨).

ثالثاً ـــ القتل: ليس في القرآن الكريم ـــ كما ألمحنا سابقاً ـــ أي نص يُبيح قتل الأسير لمُجرد أنه أسير، لأن رأي الفُقهاء مُستقر على أن الآية: ﴿**ما كان لنبي أن يكون له أسرىٰ حتىٰ يثخن في**

الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يُريد الآخرة، والله عزيز حكيم ﴾[٤٧٩] تتعلق بواقعة مُعينة أراد بها المُسلمون أن يأخذوا أسرىٰ رغبة في مُفاداتهم بالمال وذلك قبل تحقق الهدف الأساسي من المعركة وهو إعلاء كلمة الله.

وإذا كان القرآن الكريم لم يمنع قتل الأسرىٰ بنص صريح مُباشر، فإن السُنَّة الشريفة قد فعلت ذلك، حيث نجد الرسول ﷺ يُوصي جُنده قائلاً: «**ألاّ لا يُجْهزنّ على جريح، ولا يُتبعن بمُدبر، ولا يُقتلن أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن**»[٤٨٠]، كما نُقل عنه أيضاً أنه قال: «**لا يعترض أحدكم أسير أخيه فيقتله**»[٤٨١].

وقد أنكر عليه السلام عمل خالد بن الوليد حين أمر جماعته بأن يقتل كل واحد منهم أسيره فيقتله حيث قال: «**اللهم إني أبرأ إليك ممّا صنع خالد بن الوليد**»، وكررها مرتين[٤٨٢].

صحيح أن الرسول ﷺ أمر بقتل عدد من المُشركين الذين سقطوا أسرىٰ في يد المُسلمين، مثل عُقبة بن أبي معيط والنضر بن الحارث، ولكن ذلك كان بسبب إيذائهما المُسلمين والمُسلمات وليس لمُجرد وقوعهما أسيرين. وصحيح كذلك أنه ﷺ طلب من أصحابه، يوم فتح مكة، تعقب ثلاثة من المُشركين وقتلهم «ولو وجدوهم متعلقين بأستار الكعبة، ولكن قتلهم كذلك كان بسبب اقترافهم جرائم ضد المُسلمين سبقت وقوعهم في الأسر»[٤٨٣].

ولقد روىٰ الحسن بن محمد التميمي أن إجماع الصحابة لم يُجْزِ قتل الأسرىٰ[٤٨٤]، ولم يذكر لنا التاريخ أن خليفة من خُلفاء الرسول أمر بقتل أسير إلاّ إذا كان ذلك جزاء على جريمة اقترفها هذا الأسير. ففي وصية للإمام علي بن أبي طالب يوم وقعة الجمل بعد انتصاره على خُصومه قال: «لا تتبعوا مُدبراً ولا تقتلوا أسيراً، ولا تذففوا على جريح، ولا يُكشف ستر ولا يُؤخذ مال»[٤٨٥]. ولما أمر الإمام علي بقتل الأسير المدعو «ابن اليثربي» كان ذلك جزاء له على أرجوزته الشعرية التي قالها مُفتخراً بأنه قتل ثلاثة من مُعسكر الإمام، فلما وقع في الأسر قال لعلي: «استبقني» فردّ عليه: «أَبَعْدَ إقرارك بقتل ثلاثة من المُسلمين»؟ ثم ضرب عنقه[٤٨٦]، ومعنىٰ هذا أن قتله كان بسبب «جرائم حرب» سابقة وليس بسبب أسره.

كما يُروىٰ عن عبد الله بن عمر أن الحجّاج أُوتي بأسير فقال لعبد الله «أَقدِمْ فاقتلهُ»، فقال ابن عمر: «ما بهذا أُمِرْنا»، وتلا الآية الكريمة التي تقول: ﴿**فإما مَنّاً بعد وإما فداء**﴾[٤٨٧].

ونخلص من هذا كله إلى أن قتل الأسرىٰ في الإسلام، لمُجرد كونهم حاربوا المُسلمين ثم سقطوا أسرىٰ في أيديهم، هو أمر ممنوع في الشريعة الإسلامية، وهو الرأي الذي ذهب إليه جمهور الفُقهاء مثل عبد الله بن عمر، والحسن البصري، وحماد ابن سلمة، وعطاء، ومُجاهد، ومُعمر بن سيرين، وسعيد بن جبَير، ونفر من فُقهاء المُسلمين المُعاصرين[٤٨٨]، وذلك لأن

هذا «أقرب إلى رُوح الإسلام الإنسانية المُشبعة بالرحمة واليسر والخير»(٤٨٩).

ولكن هذا التحريم ليس تحريماً مُطلقاً إذ لا خلاف في أنه من حق الجُندي المُسلم أن يقتل أسيره إذا تمرد عليه أو خاف من غدره أو حاول الهُروب منه(٤٩٠)، كما أنه يجوز للإمام أن يأمر بقتل الأسير إذا كان بقاؤه على الحياة يُسبب خطراً على دار الإسلام أو على نفر من المُسلمين(٤٩١). وهذه الحالات هي من قبيل الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه إلى درجة القول بأن «كل من يحل قتلهم أثناء القِتال يحل قتلهم بعد الفراغ من القِتال»، لأن الأسير بمُجرد انتهاء القِتال يفقد صفته كمُحارب ويدخل في طائفة غير المُحاربين مثل الشيوخ والنساء والأطفال. وعُموماً فإنه يبقىٰ من المُوصىٰ به عرض اعتناق الإسلام على الأسير المُقرر قتله، فإذا اعتنقه فإنه يعصم بذلك دمه بحسب رأي عدة فُقهاء وعلى رأسهم الإمام الأوزاعي(٤٩٢).

رابعاً ــ **الاسترقاق**: بالرغم من أن القرآن الكريم أقر نظام الرق في الإسلام وسماه «ملك اليمين»، فإنه لم يَدْعُ بتاتاً إلى استرقاق الأسرىٰ ولو أنه لم يمنع ذلك بالمُقابل.

وبما أن الأصل في الأعمال الإباحة، فقد استنتج بعض الفُقهاء من ذلك جواز الاسترقاق(٤٩٣) بدليل وقوعه في حياة الرسول ﷺ حين استرقّ بني المصطلق وهوازن، ومن قبل خليفته أبي بكر الذي استرقّ بني نجية أثناء حُروب الردّة.

ويقول صاحب كتاب «بداية المُجتهد» في هذا السياق: «وأما ما يجوز من النكاية في العدو فإن النكاية لا تخلو أن تكون في الأموال أو في النفوس أو في الرِقاب، أعني **الاستعباد والتملك**، فأما النكاية التي هي الاستعباد فهي جائزة بطريقة الإجماع في جميع أنواع المُشركين، أعني ذكرانهم وإناثهم وشيوخهم وصبيانهم، صغارهم وكِبارهم، إلاّ الرُهبان فإن قوماً رأوا أن يُتركوا ولا يُؤسروا، بل يُتركوا دون أن يُعرض إليهم لا بقتل ولا باستعباد لقول رسول الله ﷺ: «**فذرهم وما حبسوا أنفسهم إليه**»(٤٩٤).

والحقيقة أن إجماع الفُقهاء المُسلمين على جواز استرقاق الأسرىٰ ليس نتيجة الاستناد لنص قرآني أو حديث شريف مُسند، وإنما هو نتيجة لاعتبارات عملية فرضها مبدأ (المُعاملة بالمثل)، حيث إن جميع الأمم المُجاورة لجزيرة العرب (الفُرس والرُوم والأحباش) كانت تُجيز الرق، وكذلك عرب الجاهلية، لهذا لم يكن بوسع المُسلمين الاكتفاء بالمنّ والفداء إذا كان خُصومهم يسترقون الأسرىٰ المُسلمين ويستعبدونهم(٤٩٥).

ويشرح أحد فُقهاء المُسلمين المُعاصرين هذا الواقع بقوله: «أما الاسترقاق بالنسبة للأسير فقد أخرجه القرآن الكريم من دائرة التخيير، ولم يرد له ذكر في القرآن، أما إذا كانت الدولة المُحاربة تسترق المُسلمين فلا مناص للمُسلمين من استرقاق أسراها أخذاً بسنة المُعاملة بالمثل»(٤٩٦)

لذا استقرّ رأي الفقه الإسلامي ، في قديمه وحديثه ، على جواز استرقاق أسرىٰ الحرب غير المُسلمين واعتبارهم ملكاً لجمهور المُحاربين المُسلمين ، ولكن أي أسير رقيق لا يدخل في ملكية آسره إلاّ بعد التوزيع والتخصيص ، فإذا تم ذلك يُصبح الأسير مُلكاً لصاحبه وأصبح في حُكم المُستأمنين لأن الاسترقاق يُعتبر عهد أمان بالنسبة للرقيق .

ولكن الإسلام بالمُقابل يحض على العتق ويُحبذه ، سواء أكان سبب الرق الشراء أو الإرث أو الأسر ، فقد جعل عتق الرقاب إحدىٰ الكفارات المُقررة عن مُخالفة بعض الأوامر والنواهي الشرعية ، كما جعل الدُخول في الإسلام سبباً من أسباب العتق ، وهكذا ردّ الرسول ستة آلاف من سبي هوازن بمُجرد إسلامهم . وبالإضافة إلى ذلك فإن الخليفة عمر بن الخطاب منع استرقاق الأسرىٰ العرب بقولته الشهيرة : « لا رقّ على عربي في الإسلام » ، وهكذا تكفل الزمن تدريجياً بإلغاء الرق في المُجتمع العربي الإسلامي[٤٩٧] .

وكان الرقيق عُموماً يُعامل مُعاملة إنسانية في المُجتمع الإسلامي والدليل على ذلك قول الرسول ﷺ فيهم : « **إخوانكم حولكم قد ملككم الله إياهم ، ولو شاء لملكهم إياكم ، فأطعموهم مما تُطعمون به أنفسكم ، واكسوهم مما تكسون أنفسكم** » . وفي رواية أُخرىٰ لهذا الحديث ذاته : « **إخوانكم حولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يُطعم وليُلبسه مما يلبس ، وأسكنوهم فيما تسكنون ، ولا تكلفوهم ما لا يُطيقون فإن كلفتموهم فأعينوهم** »[٤٩٨] .

وقد أوصىٰ الرسول ﷺ بعدم إيذاء مشاعر الرقيق وذلك بعدم مُخاطبتهم كعبيد : « **لا تقل عبدي ولا أمَتِي ، ولكن قل فتاي وفتاتي** » ، وهو حديث يدل على مقدار احترام روح الإنسانية والإخاء الإنساني في الإسلام .

سبي النساء والأطفال : بما أن النساء والأطفال ليسوا من فئة المُقاتلين ، لذا لم يُجزْ الفُقهاء قتلهم ، ولكنهم أجازوا أسرهم ، ويُسمىٰ الأسر في هذه الحالة « سَبْياً » ، ويدخل في حُكم السبي المجانين والعبيد من الرجال أيضاً .

ويتفق الفُقهاء بمُختلف مذاهبهم على عدم جواز قتل السبي ، ولكنهم يختلفون حول سُبل إنهائه الأُخرىٰ بين منّ وفداء واسترقاق :

١) **المنّ على السبي :** هو جائز في رأي جمهور الفُقهاء لعُموم آية ﴿ **فإما منّاً بعد وإما فداء** ﴾ بحيث تشمل جميع الأسرىٰ بمن فيهم السبي ، وهذا ما فعله الرسول ﷺ حين منّ على سبي أهل اليمن بلا فدية ولا مال ، وردَّ ستة آلاف من أسارىٰ وسبي هوازن بعد اعتناقهم الإسلام[٤٩٩] .

وحين وقعت ابنة حاتم الطائي سبية في أيدي المُسلمين مرَّ قُربها الرسول ﷺ فقالت له :

« هلَك الوالد، وغاب الوافد — تعني أخاها عدياً — فأمْنُنْ منَّ الله عليك »، فقال الرسول: « **قد فعلتُ، فلا تعجلي بالخروج حتىٰ تجدي من قومك من يكون لك ثقة حتىٰ يبلغك إلى بلادك** ». ثم أطلقها وكساها وأعطاها نفقة كافية وأرسلها مع جماعة من بني قومها »(٥٠٠).

٢) فداء السبي: وفيه خلاف بين الفُقهاء حيث أقره المالكية الذين يرون أن الإمام مُخير بين الاسترقاق والمنّ و **الفداء** (وبالتالي لا قتل) بينما يرفض ذلك أغلب أصحاب المذاهب الأخرىٰ.

٣) الاسترقاق: وهو المصير المفروض على السبي بحسب رأي أصحاب المذاهب الأخرىٰ من غير المالكية، حيث يرىٰ الشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية أن السبي يُصبح رقيقاً ويُقسم مع الغنائم، بينما يرىٰ الأحناف في السبي رقيقاً يتصرف به الإمام حصراً.

ويُضيف الماوردي إلى ذلك أنه لا يجوز لأحد المحاربين المُسلمين « أن يطأ جارية من السبي إلاّ بعد أن يُعطاها بسهمه، فيطأها بعد الاستبراء، فإن وطئها قبل القسمة عُزِّر ولا يُحد لأن له فيها سهماً ووجب عليه مهر مثلها ويُضاف إلى الغنيمة، فإن أحبها لحق به ولدها وصارت به أم ولد له إن ملكها »(٥٠١).

وقد أوجب الإسلام شُروطاً خاصة يجب مُراعاتها في حال استرقاق السبي، وأولها عدم جواز التفريق بين الوالدة المسبية وولدها الصغير تنفيذاً للحديث الشريف القائل: « **لا توَلّه والدة عن ولدها** » و « **من فرق والدة وولدها فرّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة** »(٥٠٢).

ولهذه الأسباب الإنسانية نفسها يُمنع التفريق بين الوالد والولد الصغير الذي لا أُمّ له، وكذلك بيّن الفُقهاء كراهية التفريق بين الأخ وأخيه أو أُخته في الأسر(٥٠٣).

وإذا سُبي الولد مع والديه تبع دينهما في قول جمهور الفُقهاء ما عدا الإمامين الأوزاعي والظاهري اللذين قالا بأن الولد يُصبح مُسلماً في هذه الحالة(٥٠٤).

وإذا سُبي مع أحد الوالدين فقط فالولد يُعتبر مُسلماً إذا أسلم الوالد الذي معه، وأما إذا سُبي الولد الصغير وحده من دون والديه فإنه يُعتبر مُسلماً بإجماع الآراء(٥٠٥)، ولا يعود من الجائز إعادته إلى بلده الأصلي بتاتاً لا بالفداء ولا بغيره.

وإذا أسلمت إحدىٰ السبايا فلا يجوز ردها إلى دار الحرب منعاً من فتنتها في دينها أو الاعتداء على شرفها كمُسلمة، وذلك تنفيذاً لمنطوق الآية الكريمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المُؤمنات مُهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بإيمانهن، فإن علمتموهن مُؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكُفّار، لا هُن حل لهم ولا هم يحلّون لهن**﴾(٥٠٦). ويقول الماوردي في شرح هذه النقطة: « ولا يُشترط ردّ من أسلم من نسائهم لأنهن ذوات فروج مُحرّمة فإن اشترط ردهن لم يجز أن

يُردّوا ودُفع إلى أزواجهن مُهورهن إذا طَلقن»[٥٠٧].

وكذلك بحث الفُقهاء في أثر السبي على الزواج: فإذا تمّ سبي الزوجة وحدها فُسخ زواجها السابق حُكماً، ولكن إذا أُسر الزوج وحده أو أُسر الزوجان معاً فلا ينفسخ الزواج حسب رأي جمهور الفُقهاء. وقد خالف الجمهور في ذلك الإمامان مالك والشافعي اللذان اعتبرا أن أسر الزوجين معاً يفسخ زواجهما[٥٠٨].

خامساً) الدُخول في ذمة المُسلمين ودفع الجزية: إذا لم يعتنق الأسرىٰ الإسلام يُخير الإمام أو نائبه أمير الجيش بين المنّ عليهم بحياتهم، أو مُفاداتهم بالرؤوس أو الأموال أو الخدمات، وهُناك من قال بإمكانية قتلهم أو استرقاقهم كما شرحنا أعلاه.

وقد انفرد المالكية، ونفر قليل من أصحاب المذاهب الأُخرىٰ بقبول الجزية من الأسرىٰ غير العرب، بشرط أن يكونوا من أهل الكتاب (اليهود أو النصارىٰ)، وقد أُضيف إليهم المجوس أيضاً، استناداً لقول الرسول الكريم في شأن هؤلاء: «**سنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب**»[٥٠٩]. وتأسيساً على هذا الأثر الشريف قال الإمامان الشافعي وأبو ثور: «لا تُؤخذ ــ أي الجزية ــ إلاّ من أهل الكتاب والمجوس».

ومعنىٰ هذا أن الجزية لا تُقبل من عربي يسكن ضمن حُدود جزيرة العرب، ولا تُقبل من مُلحد أيضاً، لأن الأول لا يُقبل منه غير الإسلام والثاني لا يُقبل وجوده أو بقاؤه في دار الإسلام.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن شُروط فرض الجزية هي الذُكورة، وبُلوغ سن التكليف، والحرية، لذا فهي لا تجب على امرأة ولا على صبي ولا على مجنون ولا على عبد.

ويُسمىٰ أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية باسم «أهل الذمة» أيضاً، وذلك لأنهم دخلوا في ذمة المُسلمين، فأصبح هؤلاء مسؤولين عن حمايتهم، فإن عجز المُسلمون عن هذه الحماية لم يأخذوا الجزية، وإن أخذوها مُسبقاً وعجزوا عن الدفاع والحماية ردوها إلى أصحابها.

المبحث الثالث: وضع الأسرىٰ المُسلمين في يد الأعداء

يتفق مُعظم الفُقهاء على أن الإستئسار ــ ومعناه أن يُسلم الأسير المُسلم نفسه للعدو ــ جائز في الإسلام، إذا علم الأسير بأنه سيُقتل إذا لم يُسلم نفسه، وأن الأسر هو سبيل الخلاص، والنجاة الوحيد أمامه[٥١٠].

وإذا سقط أحد المُسلمين أسيراً لدىٰ العدو فإن من حقه، بل من واجبه أحياناً، مُحاولة الهُروب من الأسر، وذلك إلاّ إذا أعطىٰ على نفسه عهداً بعدم مُحاولته الهُروب إذا تُرك حراً

طليقاً فعندها يجب التقيد بمضمون هذا العهد[511].

وإذا أفرج العدو عن أسير مُسلم مُقابل وعد منه بعدم حمل السلاح ثانية ضده فعلى الأسير تنفيذ هذا الوعد بحذافيره، بل إن بعض فُقهاء المُسلمين تمسكوا بحرفية الآية: ﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا ﴾ ففرضوا على الأسير المُسلم احترام العُهود التي يقطعها على نفسه مُقابل إطلاق سراحه مهما كانت هذه العُهود قاسية ومُكلّفة: وهكذا إذا تعهد الأسير المُسلم بالذهاب إلى دار الإسلام لجلب فدية له ثم عودته إلى آسريه في دار الحرب، فإن العودة تُصبح واجبة عليه حتى إن عجز الحُصول على الفدية[512]. وقد خالف هذا الحُكم الأخير السادة الشافعية الذين يرون أن الأسير المُسلم غير مُلزم بوعده في مثل هذه الحالة[513].

وإذا سقط مُحارب مُسلم أسيراً في يد أعدائه فإن أول واجب يقع عليه هو عدم البوح للعدو عن ثغرات جيشه وعوراته استناداً للحديث الشريف: «**المُسلم أخ المُسلم لا يخذله ولا يظلمه ولا يحقره**»، لأن البوح بأسرار العسكر الإسلامي للعدو هو أبشع أنواع الخذلان. ويقع في منزلة هذا الواجب، من باب أولى، واجبه بعدم الاشتراك في قِتال المُسلمين إلى جانب الأعداء ولو وعده هؤلاء بجانب من الغنائم[514]، ولكن لا مانع يحول دون اشتراك الأسير المُسلم في قِتال غير المُسلمين إلى جانب آسريه حسب رأي الإمامين الأوزاعي والثوري[515].

وإذا تم إكراه الأسير المُسلم على أمور أخرى يحرمها الشرع الإسلامي (أكل لحم الخنزير، شرب الخمر .....) فلا يُؤاخذ عن ذلك[516]، بل إن بعض الفُقهاء يُبيحون له حتى إنكار إسلامه ظاهرياً إذا اقتضت منه الضرورة مثل هذا الإنكار[517].

والمُستند الشرعي الذي يُبيح ذلك هو الآية الكريمة: ﴿ **من كفر بالله من بعد إيمانه إلاّ من أكره وقلبه مُطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم** ﴾[518]، وكذلك الحديث الشريف: «**عُفي لأمتي عن الخطأ والنسيان، وما استُكرِهوا عليه**»[519].

أما مُفاداة أسرى المُسلمين مُقابل أسرى آخرين أو مُقابل مال، فقد حضّ عليه النبي ﷺ في قوله: «**فكّوا العاني، وأطْعموا الجائع، وعودوا المريض**»، والعاني بتفسير البُخاري وغيره يعني هُنا الأسير[520].

ويُصبح هذا الحضّ واجباً شرعياً على المُسلمين إذا كان الأسير المُسلم يتعرض لمُعاملة مُهينة لدى آسريه: فلقد روى جابر أن رسول الله ﷺ قال: «**ما من مُسلم يخذل امرأً مُسلماً في موضع تُنتهك فيه حُرمته ويُنتقص فيه من عرضه إلاّ خذله الله في موطن يُحب فيه نصرته، وما من امرىء ينصر مُسلماً في موضع يُنتقص فيه من عرضه ويُنتهك فيه من حُرمته إلاّ نصره الله في موطن يُحب فيه نصرته**»[521]

وتُؤخذ الأموال اللازمة لفداء الأسرىٰ المُسلمين من بيت المال ، ويجوز أخذها من أموال الصدقات استناداً إلى منطوق الآية الكريمة : ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمُؤلفة قُلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل﴾[٥٢٢] . ولا تُشترط مُوافقة الأسير المُسلم لإتمام عملية فدائه ، كما لا يُشترط التقيد بقيمة ما في ذلك[٥٢٣] .

وعلى الأسير المُسلم طيلة فترة أسره ، وبانتظار أن تتم مُفاداته ، التمسك بتقوىٰ الله ، والقِيام بواجباته الدينية المعروفة إلاَّ إذا حالت دون ذلك ظُروف وضرورات قاهرة . وبالنسبة للأسيرة المُسلمة ينبغي أن تُدافع عن شرفها بكل ما يُمكنها من قوة ، وألاَّ تُمكن العدو من نفسها إلاَّ إذا تأكدت أن حياتها مُهددة بالموت إن لم ترضخ لذلك .

الفرع الرابع : طريقة اقتسام الغنائم الحربية

يُمكن النظر إلى « الغنائم الحربية » ضمن مفهومين :

١) **بالمفهوم الواسع** : وتعني هُنا كل ما يربحه المُسلمون من العدو ، بنتيجة مُقاتلته والانتصار عليه أو بدون مُقاتلة .

٢) **بالمفهوم الضيق** : وتعني « ما يُؤخذ من مال حربي قهراً عن طريق القِتال مما هو واجب الاقتسام بين المُقاتلين » . وهكذا يخرج من هذا التعريف ، ضمن هذا المفهوم ، كل ما يُؤخذ من أموال العدو ولا تتوجب قسمته بين المُقاتلين كما هو الحال بالنسبة للجزية والخراج والعُشور من جهة ، وما جلا العدو عنه خوفاً وفزعاً فغنمه المُسلمون بدون قِتال (وهو ما يُسمىٰ الفيء) من جهة ثانية ، وكذلك أسلاب القتلىٰ من المُشركين من جهة ثالثة ، لأن هذه جميعاً من قبيل « المغانم » التي لا يتوجب قسمتها .

وسنشرح في هذا الفرع ــ وهو الأخير في دراستنا ــ الغنائم الحربية بالمفهومين معاً ، حيث نُخصص المبحث الأول للغنائم الحربية الواجب قسمتها ، بينما نُكرس المبحث الثاني للغنائم الغير واجبة القسمة أي (الأملاك غير المنقولة) و (الفيء) و (السلب) .

المبحث الأول : الغنائم الحربية واجبة التقسيم

حلّل الله تعالىٰ الغنائم الحربية للمُسلمين ، وجعلها من نصيب الرسول حصراً في أول الأمر وذلك بمُوجب الآية الكريمة : ﴿يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كُنتم مُؤمنين﴾[٥٢٤] .

ثم نزلت بعد ذلك آية « التخميس » التي تقول : ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه

وللرسول ولذي القُربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل ﴾[٥٢٥] .

وهكذا وضعت هذه الآية الكريمة مبدأً عاماً وشاملاً هو قسمة الغنائم إلى خمسة أقسام: الخمس الأول يُصرف في سبيل الله على فئات مُعينة من الأشخاص، والأخماس الأربعة الباقية تُوزع بين من شهد المعركة من مُقاتلي المُسلمين، وهذا ما يحتاج لبعض التفصيل:

أولاً ــ قواعد عامة للتقسيم: ويُمكن أن نحصرها بما يلي:

١) لا تُؤخذ الغنائم من المُسلمين أو من ذميي دار الإسلام وإنما تُؤخذ من الحربيين فقط.

٢) إذا خسر المُسلمون أملاكاً مُعينة ثم استردّوها حرباً فإنها تُعاد إلى أصحابها الشرعيين، ولا يحق للمُحاربين المُسلمين اقتسامها أو اقتطاع شيء منها حسب رأي أغلبية الفُقهاء وعلى رأسهم الشافعي.

٣) لا تُؤخذ الغنائم الحربية في زمن السلم أو في حال وجود مُهادنة، فقد طلب وفد من بني عبد القيس مُهادنة، فقال لرئيس الوفد: «إياك وإياها فإنما تلك حرق النار».

٤) لا تُوزع الغنائم إلاَّ بعد نهاية المعركة سواء تم ذلك في أرض المعركة نفسها أم بعد العودة إلى دار الإسلام.

٥) إذا تمّ صرف نفقات مُعينة على الحملة (استئجار بعض الإبل لحمل المُعدات مثلاً) فإنه يُصار لدفع هذه النفقات قبل القسمة.

ثانياً ــ كيفية توزيع الخُمس: ويجب هُنا أن نُميز بين ما كان يجري في عهد الرسول ﷺ وبين ما تم اتباعه بعد وفاته ﷺ:

١) **الطريقة المُتبعة في عهد الرسول** ﷺ: اتفق الفُقهاء على تقسيم الخُمس إلى خمسة أنصبة: النصيب الأول يذهب لبيت مال المُسلمين كي يُصرف في سبيل الله، والنصيب الثاني للرسول ﷺ وذوي القُربىٰ (آل بيته)، والثالث يُصرف على «اليتامىٰ»، والرابع على «المساكين» والخامس والأخير على «أبناء السبيل».

ولا خِلاف بين الفُقهاء على حق الرسول في خُمس الخُمس سواء حَضَرَ القسمة أو غاب عنها، ولكنهم اختلفوا حول حقه في سهم إضافي له يُسمىٰ «الصفي» وهو «شيء كان يصطفيه من رأس الغنيمة: فرس أو أمة أو عبد»[٥٢٦].

٢) **الطريقة المُتبعة بعد عهد الرسول** ﷺ: بعد وفاة الرسول ﷺ اختلف الفُقهاء حول مصير سهم النبي وذي القُربىٰ، فبعضهم رأىٰ أن هذا القسم قد سقط بموت النبي وأن خُمس الغنيمة يجب قسمته بعد وفاة النبي بين ثلاث فئات فقط هُم (اليتامىٰ) و (المساكين) و (ابن السبيل).

وبعضهم الآخر يرى أن سهم الرسول ﷺ يُعطى للإمام وسهم ذوي القُربى يُعطى لقرابة الإمام حيث أن الإمام هو خليفة الرسول على الأرض(٥٢٧).

وهُناك أقلية أُخرى من الفُقهاء ترى أن يصب نصيب الرسول بعد موته في بيت مال المُسلمين لكي يُصرف بعد ذلك في أوجه صرف «الفيء» تماماً.

ثالثاً ــ كيفية توزيع الأخماس الأربعة: ميّز الله المُجاهدين في سبيله عن القاعدين: **﴿لا يستوي القاعدون من المُؤمنين غير أُولي الضرر والمُجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضّل الله المُجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكُلاً وعد الله الحُسنى، وفضل الله المُجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾**(٥٢٨).

وإذا كان للمُجاهدين في سبيل الله هذا الأجر العظيم الأخروي فإن لهم أجراً آخر، وهو حقهم في توزيع أربعة أخماس الغنائم الحربية عليهم من دون القاعدين، حيث إن هؤلاء الأخيرين لا ينالون نصيبهم من الغنائم الحربية إلاّ بشكل غير مُباشر عن طريق بيت المال الذي تصبّ فيه أموال الفيء من جهة، والجزية والخراج والعشور من جهة ثانية، وما تبقى من أموال «الخُمس» ــ إذا بقي منها شيء ــ من جهة ثالثة.

أما الأربعة أخماس الباقية فالرأي السائد بين الجمهور هو أن تُوزع بين من حضروا الوقعة حصراً، استناداً لقول عمر رضي الله عنه: «إنما الغنيمة لمن شهد الوقيعة»(٥٢٩).

وإن عِبارة «شهد الوقيعة» هُنا لا تعني وجوب المُشاركة في القِتال دوماً، حيث إن كل من «شهدوا المعركة» ينالون حصتهم من الغنيمة سواء أشاركوا في القِتال فعلاً، أم قاموا بأعمال مُساندة (تحريض، إمداد بالسِهام، سقاية ....) فقط، وفي هذا يقول صاحب كتاب «بداية المُجتهد»: «فإذن الغنيمة إنما تجب عند الجمهور المُجاهدين بأحد شرطين: إما أن يكون ممن حضر القِتال، وإما أن يكون ردفاً لمن حضر القِتال»(٥٣٠).

ورأي جمهور الفُقهاء مُستقر على أن القسمة واجبة، وعلى أن الإمام لا يملك خِياراً في عدم إجراءها(٥٣١) وإن كان يملك بعض الحرية في تعديل الأنصبة، ولا يُستثنى من ذلك إلاّ حالة خُروج المُسلمين بدون إذن الإمام إلى قِتال العدو، حيث يكون بوسعه في هذه الحالة حجب عملية القسمة ورد الغنائم إلى أصحابها الأصليين، أو ضمها إلى بيت المال، أو صرفها في أي وجه شرعي آخر.

وإذا التحق أحد المُقاتلين المُسلمين بالحملة قبل انتهاء القِتال وعودتها إلى دار الإسلام فإنه ينال حظه من الغنيمة إن «اشتغل في شيء من أسبابها»، حسبما يقول الإمام أبو حنيفة، سواء اشترك بالقِتال أم لم يُقاتل، وأما إذا وصل بعد انتهاء القِتال فلا يستحق أي نصيب من المعركة.

وإذا أرسلت قِيادة الجيش إحدىٰ السرايا لقِتال العدو فغنمت هذه السرية شيئاً فإن الغنيمة تُوزع على العساكر جميعاً حتىٰ إن لم يشهدوا الموقعة أو القِتال لأنَّ لهم تأثيراً مُعيناً في رسم خطة المعركة وتنفيذها مما ساعد على الحُصول على الغنيمة.

وللحسن البصري اجتهاد خاص في هذا المجال حيث يقول: «إذا خرجت السرية بإذن الإمام من عسكره خَمَّسها وما بقي فلأهل السرية، وإن خرجوا بغير إذنه خَمَّسها وكان ما بقي بين أهل الجيش كله»(٥٣٢).

والمبدأ في قسمة أربعة أخماس الغنيمة هو التوزيع بالتساوي على جميع من حضروا القِتال، سواء شاركوا فيه فعلاً أم لا، مع مُراعاة إعطاء الفارس ضعف السهم المُقرر للراجل على أساس أن أحد السهمين له والآخر لفرسه.

ولكن هذا المبدأ يشكو استثنائين:

ـــ الأول هو إمكانية زيادة بعض الحصص أكثر من غيرها لمُكافأة أصحابها على شجاعتهم وبلائهم في المعركة، وهذا ما يُسمىٰ «التنفيل». وإذا كان الفُقهاء مُتفقين على حق الإمام بأن «ينفل» بعض المُقاتلين مُكافأة لهم على شجاعتهم، فإنهم اختلفوا في أن تتم عملية التنفيل من الغنيمة قبل اقتطاع الخُمس منها، أو من الخُمس نفسه، أو من الأربعة أخماس الباقية.

ويقول القرطبي في هذا المجال: «أما المسألة الأولىٰ فإن قوماً قالوا: النفل يكون من الخُمس الواجب لبيت مال المُسلمين وبه قال مالك. وقال قوم: بل النفل إنما يكون من خمس الخمس وهو حظ الإمام فقط، وهو الذي اختاره الشافعي. وقال قوم بل النفل من جملة الغنيمة وبه قال أحمد وأبو عُبيدة»(٥٣٣).

وهُناك سؤال يفرض نفسه في هذا المجال وهو: هل يجوز الوعد بالتنفيل قبل الحرب أم لا يجوز ذلك؟ يقضي ظاهر الأثر النبوي بجواز الوعد بالتنفيل حيث يروي حبيب بن مُسلمة «أن النبي عليه الصلاة والسلام كان ينفل في الغزو والسرايا الخارجة من العسكر الربع، وفي القفول (عند العودة) الثلث»(٥٣٤).

ولكن الإمام مالك رحمه الله حكم بكراهة الوعد بالتنفيل لأنه يوجّه المُقاتلين المُسلمين نحو البلاء في الحرب أملاً في حُصولهم على «الأنفال» بدلاً من أن يبقىٰ بلاؤهم لإعلاء كلمة الله فحسب.

ونحن ـــ بكل تواضع ـــ من أنصار هذا الرأي الذي يضع حُدوداً فاصلة بين «الجِهاد» وبين «الغزو» خاصة وأنَّ مُعطيات القانون الدولي المُعاصر لم تعد تُجيز الغنائم الحربية للأفراد المُقاتلين في الجُيوش النظامية.

ــ والاستثناء الثاني لمبدأ المُساواة في الأسهام المُخصصة للمُقاتلين من الغنائم الحربية هو ما يُسمىٰ «الإرضاخ»، وهو نقيض التنفيل، لأنه يقضي بإنقاص حصص بعض المُسلمين عن حصص غيرهم. وكان هذا يتم بالنسبة لمن شهد المعركة من العبيد أو النساء أو الغُلمان غير البالغين، حيث كانوا يُعطون حصصاً أقل من غيرهم من الذكران الأحرار البالغين.

المبحث الثاني: الغنائم الحربية الغير واجبة التقسيم

وهي من ثلاث فئات: الأراضي الزراعية، والفيء، وأسلاب القتلىٰ.

أولاً ــ الأراضي الزراعية: إن الآية القرآنية التي تقضي بالتقسيم لا تُميز في الحقيقة بين الأملاك المنقولة وغير المنقولة، وفيما يتعلق بهذه الأخيرة لم تُميز بين الأملاك الخاصة والعامة.

ولهذا لم يكن غريباً أن يقوم الرسول ﷺ بتوزيع أرض خيبر على المُقاتلين المُسلمين وكأنها أموال منقولة، وهذا ما أفتىٰ به الإمام الشافعي أيضاً حيث يقول: «الأرضون المُفتتحة تُقسم كما تُقسم الغنائم يعني خمسة أقسام»[٥٣٥].

ولما وصل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى الخِلافة، وتم فتح العراق في عهده، منع قسمة أراضي سواد العراق بين المُقاتلين المُسلمين، وكذلك الأراضي المفتوحة في مصر وسورية بعد ذلك لسببين:

ــ **الأول شرعي**: وهو أن الآية العاشرة من سورة الحشر تبدأ بعِبارة: ﴿**والذين جاءوا من بعدهم...**﴾ عطفاً على ذكر الذين أوجبت الآيات السابقة لهم الفيء مما يُفهم منه أن جميع الناس الحاضرين والآتين هُم شُركاء في الفيء، وبالتالي في قسمة الغنائم الحربية ككل، وفي هذا يقول سيدنا عمر بن الخطاب حول مفهوم هذه الآية: «ما أرىٰ هذه الآية إلاّ قد عمّت الخلق حتىٰ الراعي بكراء»[٥٣٦].

ــ **والثاني سياسي**: وهو أن سيدنا عمر خشي من توقف موجة الفتح الإسلامي فيما لو وزع الأراضي المفتوحة على المُجاهدين المُسلمين، لأنهم سيستقرون في أراضيهم وينتظرون محاصليها فلا يعود من المُمكن أن يُتابعوا عملية الفتح.

وقد وقف هذا الموقف فُقهاء المالكية فيما بعد فلم يُجيزوا توزيع الأراضي على المُقاتلين المُسلمين[٥٣٧].

والجدير بالذكر هُنا هو أن الإمام أبا حنيفة وقف موقفاً وسطاً في هذا المجال حيث ترك مصير الأراضي المفتوحة في يد الإمام، فإما أن يُوزعها بين المُقاتلين وإما أن يقر الكفار فيها على خراج يُؤدونه لبيت مال المُسلمين. فإذا أسلموا بعد الغلبة عليهم فإنهم يلتزمون بدفع «العشور» بدلاً من «الخَراج»[٥٣٨].

ثانياً ــ **الفيء**: الفيء هو كل ما صار للمُسلمين من الكُفار نتيجة للرعب والخوف من دون قِتال. ويرىٰ أغلبية الفُقهاء أن الفيء من حق المُسلمين جميعاً (وليس المُقاتلين فقط)، حيث يصب في بيت مال المُسلمين لكي يتولىٰ الإمام صرفه بعد ذلك في الأوجه الشرعية التي يراها مُناسبة كإصلاح المساجد وبناء القناطر والمدارس وتأمين خدمات الطُرق والبريد....

وما زاد يُمكن أن يُعطي منه للمُقاتلة والحُكام والولاة ولعامة المُسلمين غنيهم وفقيرهم بمن فيهم عائلة الإمام وحاشيته.

والمُستند الشرعي لصرف الفيء على جميع المُسلمين وليس على المُقاتلين فقط هو الآية الكريمة: ﴿**وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب، ولكن الله يُسلط رُسله على من يشاء، والله على كل شيء قدير**﴾(٥٣٩).

وقد خالف الإمام الشافعي رأي الأغلبية في هذا المجال حيث إنه يقول بوجوب تخميس الفيء حيث يُقسم الخُمس على الأصناف الذين ذكروا في آية الغنائم، بينما تُصرف الأخماس الباقية حسبما يراه الإمام.

وقد استند الشافعي في رأيه هذا إلى الآية الكريمة: ﴿**ما أفاء الله على رسوله من أهل القُرىٰ فلله وللرسول ولذي القُربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾(٥٤٠). وهذا الرأي جدير بالاعتبار لأنه يحفظ حُقوق الطوائف الإسلامية المُحتاجة، ولا يترك أمام الإمام إمكانية حرمانها من حقها بالخُمس.

ثالثاً ــ **أسلاب القتلىٰ**: السلب هو ما كان يلبسه القتيل من لباس، وما يحمله من ثياب، وما يحويه من دابة.

ورأي أغلبية الفُقهاء مُستقر على عدم تخميس السلب واعتباره مُكافأة للقاتل، وذلك تنفيذاً لقول الرسول يوم حُنين: «**من قتل قتيلاً فله سلبه**». وأخرج أبو داود عن عوف بن مالك الأشجعي وخالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ قضىٰ بالسلب للقاتل. كما يُروىٰ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «كنا لا نخمس السلب على عهد رسول الله ﷺ»(٥٤١). ومن الفُقهاء الذين يقولون بأحقية المُجاهد المُسلم في سلب قتيله، وأن السلب لا يدخل في التخميس، كل من الشافعي وأحمد وأبي ثور واسحاق وجماعة السلف.

ويرىٰ فُقهاء آخرون أن سماح الرسول ﷺ للقاتل بسلب قتيله كان نوعاً من النفل، ولذا لا يكون السلب حقاً مُكتسباً للقاتل وإنما يُصبح حقاً له في حالة النفل بعد انتهاء الحرب، وقد قال بهذا الرأي الإمامان أبو حنيفة والثوري.

وترىٰ البقية الباقية ألاَّ يتدخل الإمام في توزيع الأسلاب إلاَّ إذا فاقت في أثمانها وعددها حُدود المعقول، حيث يجوز له في هذه الحالة تخميسها.

ويُستحسن التذكير هُنا بأن الأموال والجواهر والحلي لا تدخل في التعريف الشرعي للسلب ، وبهذا لا يجوز أن يختص بها القاتل وإنما يجب ردها على الغنيمة الشرعية وإجراء القسمة عليها . وفي حال احتفاظ القاتل بها أو ببعضها فإن هذا يُعتبر نوعاً من « الغلول » ، وهو أمر ممنوع بدليل الحديث الشريف : « **أدّ الخائط والمخيط ، فإن الغلول عار وشنار على أهله يوم القِيامة** » .

خاتمة

الآن وقد وصلنا إلى خاتمة هذه الدراسة يهمنا التأكيد على أن قواعد قانون السلام والعهد والحرب في الإسلام كانت قواعد في غاية الإنسانية والعدالة، وقد تبدّىٰ هذا بشكل خاص في الجانب المُتعلق بقانون الحرب في الإسلام الذي وصل إلى درجة من الرُوح الإنسانية لم تصلها اتفاقيات لاهاي وجنيف التي جاءت بعده بأكثر من اثني عشر قرناً.

وقد مثل أحد الشُعراء العرب بعض هذه القواعد من خلال تصوره للخليفة أبي بكر وهو يستعرض جيشه ويُعطي وصاياه لأفراد هذا الجيش حيث يقول:

وقفتَ أمامَ الجيشِ تُوقِدُ أُسَّهُ ... وتضرم في تلك العواطف خابيا
تقول لهم لا تحملوا غير زادكم ... ولا تُفسدوا عذباً من الماء جاريا
ولا تهلكوا زرعاً ولا تهتكوا حِمىً ... ولا تستبيحوا نسوةً أو ذراريا
ولا تحرقوا باللائذين كنائساً ... ولا تهدموا باللاجئين مغانيا
ولا تُرهقوا الأسرىٰ فرُبَّ مُحارب ... إلى الحرب يسعىٰ مُكرهاً لا مُعاديا

والله المُوفق دوماً وأبدا

حواشي الباب الثالث

١) قارن مع التعريف الذي أورده الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه : « السياسة الشرعية ونظام الدولة الإسلامية » ، ص ٦٩ ، وفي كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١٠ .
٢) « شرح الأزهار » ، ج ٤ ، ص ٥٥١ .
٣) الشيخ محمد أبو زهرة ، مذكور قبلاً ، ص ٥٣ .
٤) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .
٥) الكاساني : « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » ، مطبعة الإمام ، ج ٧ ، ص ١٣٠ .
و « حاشية ابن عابدين » ، ج ٣ ، ص ٣٥٠ .
٦) يُمكن تذكير « كلمة » الحرب وتأنيثها في اللغة العربية والأصح تذكيرها .
٧) الشيخ محمد أبو زهرة ، مذكور قبلاً ، ص ٥٤ ، والدكتورة خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١٤٧ .
٨) د . صبحي المحمصاني : « القانون الدولي والعُلاقات الدولية في الإسلام » ، مذكور قبلاً ، ص ٩٠ .
٩) « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٥٢٣ .
١٠) الشيباني : « السير الكبير » ، ج ٢ ، ص ٤٠٩ وما بعدها .
١١) كتاب « الأم » ، للشافعي ، ج ٤ ، ص ٢٠١ .
١٢) الطبري : « جامع البيان في تأويل آي القرآن » ، دار المعارف ١٣٧٤ هـ ، ص ٣٢ .
١٣) قارن مع محمد مُقبل البكري ، مذكور قبلاً ، ص ١٠٤ .
١٤) سورة آل عمران ، الآية ٢٨ .
١٥) سورة الممتحنة ، الآية ١ .
١٦) سورة النساء ، الآية ١٤٤ .
١٧) قارن مع كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١٤٥ .
١٨) سورة الأنفال ، الآية ٧٢ .
١٩) سورة الأنفال ، الآية ٧٢ .
٢٠) صبحي المحمصاني ، مذكور قبلاً ، ص ٨٧ .
٢١) رواه البيهقي عن زيد بن ثابت « نصيب الراية » ، ج ٣ ، ص ٣٤٣ .
٢٢) « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٥٨ . وانظر كذلك : « كشف القناع » للبهيوتي ، (القاهرة ١٩٤٧ م) ، ج ٣ ، ص ٨٥ .
٢٣) الشيباني ، ج ٣ ، ص ٢١٧ وما بعدها (كما وردت في كتاب مجيد خدوري ، مذكور قبلاً ، ص ٢٣٢) .
٢٤) قارن مع كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١١٢ .
٢٥) المستشار علي علي منصور : « شريعة الله وشريعة الإنسان » ، سلسلة كتابك ، رقم ٣ ، ص ٥٢ .
٢٦) سورة البقرة ، الآية ٢٠٨ .
٢٧) سورة يُونس ، الآية ٢٥ .
٢٨) سورة الأنفال ، الآية ٦١ .

٢٩) سورة النساء ، الآية ٩٠ .
٣٠) سورة الحج ، الآية ٣٩ .
٣١) سورة البقرة ، الآية ١٩٠ .
٣٢) سورة الممتحنة ، الآية ٨ .
٣٣) سورة البقرة ، الآية ١٩٢ .
٣٤) ورد في الصحيحين .
٣٥) رواه ابن عدي في « الكامل » عن أبي هُريرة .
٣٦) ورد هذا الحديث في كتاب عبد الخالق النواوي : « العلاقات الدولية والنُظم القضائية في الشريعة الإسلامية » ، ص ١٠٩ ، ولكننا نعتقد بأنه حديث مطعون في صحته حيث إن « الترك » لم يكونوا معروفين كأُمة في ذاك العصر .
٣٧) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
٣٨) الطبري : « اختلاف الفُقهاء » ، تحقيق شاخت ، ص ١٩٥ .
٣٩) المرجع نفسه .
٤٠) السرخسي : « شرح السير الكبير » ، ص ١٨٧ .
٤١) ابن تيمية : « رسالة القتال » ، من مجموعة الرسائل النجدية ، ص ١١٦ وما بعدها .
٤٢) « زاد المعاد » : ٢ / ٥٨ .
٤٣) « فتح القدير » : ج ٤ ، ص ٢٧٧ وما بعدها .
٤٤) من هؤلاء على سبيل الذكر لا الحصر :
ــ الشيخ رشيد رضا : « الوحي المُحمدي » ، ص ٢٧١ ــ ٢٧٥ .
ــ الشيخ محمد عبده : « تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المنار » ، دار المنار ــ القاهرة ١٣٦٦ هـ ، ج ١ ، ص ١١٧ ، ١١٨ . و ج ٢ ، ص ٢١٦ .
ــ د . محمد عبد الله دراز : « القانون الدولي العام والإسلام » ، بحث منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد الخامس (١٩٤٩ م) .
ــ د . عبد الرحمن عزام : « الرسالة الخالدة » ، ص ١١٨ حتىٰ ١٢١ .
ــ محمد عزت دروزة : « الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث » ، ص ٥٨ و ٥٩ ، دار النهضة العربية ، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .
ــ الشيخ محمد أبو زهرة : « نظرية الحرب في الإسلام » ، بحث منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد الرابع عشر ، (١٩٥٨ م) .
ــ د . حامد سُلطان : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، القاهرة ــ ١٩٧٤ م ، ص ١١١ حتىٰ ١١٥ .
ــ د . وهبة الزُحيلي : « آثار الحرب في الفُقه الإسلامي » ، دار الفكر ــ دمشق ، ص ١٠٧ حتىٰ ١٠٩ و ١١٤ حتىٰ ١٢٠
ــ المُستشار علي علي منصور : « شريعة الله وشريعة الإنسان » ، مذكور أعلاه ، ص ٣٦ حتىٰ ٤٤ .
ــ د . مصطفىٰ كمال وصفي : « النبي والسياسة الدولية » ، القاهرة ــ ١٩٧٥ م ، ص ٦ حتىٰ ١٤ .
ــ إبراهيم عبد الحميد : « القانون الدولي الإسلامي » ، ص ١٧ .
٤٥) باتفاق بريان ــ كيلوج الذي تم توقيعه في باريس في العام نفسه .
٤٦) محمد عبد الله دراز ، مذكور في المرجع رقم ٤٤ ، ص ٦ .
٤٧) د . عبد الكريم زيدان : « العُلاقات الدولية » ، مُحاضرات جامعية غير مطبوعة ، كلية الشريعة والقانون ــ جامعة الإمارات ، ص ٥٧ .

٤٨) عبد الله غوشة : « الجهاد طريق النصر » ، مذكور قبلا ، ص ١٣
٤٩) سورة التوبة ، الآية ٢٩ .
٥٠) سورة التوبة ، الآية ٣٦ .
٥١) سورة البقرة ، الآية ١٩٣ .
٥٢) سورة البقرة ، الآية ١٩١ .
٥٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٦ .
٥٤) سورة التوبة ، الآية ١١١ .
٥٥) د . عبد الكريم زيدان ، مذكور أعلاه ، ص ٦٠ .
٥٦) حديث مُتفق عليه ، ورد في الأربعين حديثاً النووية ، شرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبي الأزهري ، ص ٢٩ .
٥٧) رواه أحمد وأبو يعلىٰ والطبراني .
٥٨) انظر كتاب « المُهذب » في فقه الإمام الشافعي للشيرازي ، ج ٢ ، ص ٢٣١ ، مطبعة عيسىٰ البالي الحلبي ، القاهرة .
٥٩) الكاساني : « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » ، ج ٩ .
٦٠) أحكام القرآن لابن العربي ، ج ٢ ، ص ٣٠٢ .
٦١) « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٣٦٢
٦٢) سيد قُطب : « معالم في الطريق » ، ص ٥٩ وما بعدها .
٦٣) « العلاقات الدولية في الإسلام » ، ص ١٥٥ .
٦٤) د . مجيد خدوري : « الحرب والسلام في شرعة الإسلام » ، ص ٣١٩ .
٦٥) صالح اللحيدان : « الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع » ، دار اللواء للنشر والتوزيع ، الرياض ــ ١٣٩٧ هـ ، ص ١٠٣ .
٦٦) كايد يوسف القرعوش : « موقف الإسلام من الحرب والسلام » ، بحث مُقدم إلى مُسابقة التوعية الإسلامية ، الرياض ــ ١٣٩٩ هـ ، ص ٤٥ و ٤٦ .
٦٧) أبو الأعلىٰ المودودي : « الجهاد في سبيل الله » ، مُؤسسة الرسالة ، بيروت ــ ١٩٨١ م ، ص ٣٨ .
٦٨) سورة التوبة ، الآية ١٢٣ .
٦٩) قارن مع التعريف الذي أورده الأُستاذ عبد الله غوشة في كتابه ، مذكور قبلاً ، ص ٩ .
٧٠) الكاساني ، مذكور أعلاه ، ج ٩ ، ص ٤٢٩٩ .
٧١) رواه أحمد والنسائي وصحّحه الحاكم .
٧٢) يقول الشاعر العربي : « والجودُ بالنفس أقصىٰ غاية الجود » .
٧٣) سورة التوبة ، الآية ٤١ .
٧٤) منها على سبيل الذكر لا الحصر الآيتان ٢٠ و ٢١ من سورة التوبة ، والآية ٢٦١ من سورة البقرة ، والآية ١٠ من سورة الحديد .
٧٥) رواه البُخاري : ٦ / ٣٩٠ ، وأبو داود السجستاني في « كتاب السنن » ، ج ٢ ، ص ١١ ، طبعة مُصطفىٰ الحلبي ، القاهرة ــ ١٩٥٢ م .
٧٦) سورة النساء ، الآية ٨٤ .
٧٧) « أحكام القرآن » للجصّاص ، ج ٣ ، باب الجهاد ، بيروت ــ دار الكتاب العربي .
٧٨) اعتبره السيوطي في « الجامع الصغير » حديثاً ضعيفاً .
٧٩) تمّ شجب الحرب الهُجومية في إعلان باريس المعروف باسم « اتفاق بريان ــ كيلوج » لعام ١٩٢٨ م ، وفي ميثاق

هيئة الأمم المُتحدة لعام ١٩٤٥ م ، وفي القرار الخاص بتعريف العدوان لعام ١٩٧٤ م .

٨٠) قارن مع كتاب « الجهاد في سبيل الله » لأبي الأعلىٰ المودودي ، مذكور أعلاه ، ص ٤٢ و ٤٣ .

٨١) عن سيد قُطب : « الإسلام والسلام العالمى » ، ص ١٩ .

٨٢) محمد أسد : « منهاج الحُكم في الإسلام » ، ترجمة : منصور محمد ماضي ، دار العلم للملايين ، بيروت ـــ ١٩٦٤ م ، ص ١٣٤ ، وانظر أيضاً : « الإسلام والحرب » ، بقلم أبو لُبابة حسين ، ص ١٠ ، دار اللواء ، الرياض ـــ ١٣٩٩ هـ (١٩٧٩ م) .

٨٣) د . وهبة الزُحيلي : « أثر الحرب في الفقه الإسلامي » ، دار الفكر ـــ دمشق ، ص ٣٧ وما بعدها .

٨٤) عبد الله غوشة ، مذكور قبلا ، ص ٩ .

٨٥) سورة النساء ، الآية ٧٦ .

٨٦) قارن مع مقال للدكتور محمود محمد طنطاوي بعنوان : « القتال المشروع في الإسلام » ، منشور في جريدة « البيان » ـــ دُبي ، العدد الصادر بتاريخ ٢١ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٠ م ، ص ٦ .

٨٧) « فتح القدير » ، ٤ / ٢٨٦ ، و « الأحكام السُلطانية » ، للماوردي .

٨٨) الدكتور حميد الله : « سياسة الدولة الإسلامية » ، كما أورده مُحسن قنديل : « نظرية الحرب في القرآن » ، مطابع روز اليوسف ، ص ٣٦

٨٩) « فتح الباري في شرح صحيح البُخاري » ، كما ورد في كتاب الأُستاذ عبد الله غوشة ، مذكور أعلاه ، ص ٢٥ إلى ٢٧ .

٩٠) رواه الإمام أحمد ومسلم عن أبي هريرة ، كما رواه البُخاري عن ابن عباس .

٩١) قارن مع البحث الذي أعده الأُستاذ محمد مُقبل البكري تحت عنوان : « مشروعية الحرب في الإسلام » ، منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، العدد ٣٥ ، (١٩٧٩ م) ، ص ١٢١ .

٩٢) سورة النحل ، الآية ١٢٥ .

٩٣) سورة الكهف ، الآية ١٧ .

٩٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .

٩٥) عن كتاب : « روح التشريع الإسلامي » ، للأُستاذ عفيف عبد الفتاح طبارة ، بيروت ـــ الطبعة الثامنة ، ص ٣٣٨ .

٩٦) عن « ابن كثير » ، ج ٥ ، ص ٤٢٢ .

٩٧) سورة الحج ، الآية ٣٩ .

٩٨) سورة البقرة ، الآية ١٩٠ .

٩٩) سورة التوبة ، الآية ٣٦ .

١٠٠) عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ١٠٦ .

١٠١) سورة البقرة ، الآية ٢١٦ .

١٠٢) سورة التوبة ، الآية ١٢٢ .

١٠٣) سورة النساء ، الآية ٩٥ .

١٠٤) عبد الله غوشة ، مذكور أعلاه ، ص ٢٦ و ٢٧ .

١٠٥) ED. Rabbath: «Théorie du Droit International Musulman» in: «Revue Egyptienne du Droit International» - Tome - P. 15.

١٠٦) أبو لبابة حسين : « الإسلام والحرب » ، مذكور قبلاً ، ص ٣١ .

١٠٧) عبد الله غوشة ، مذكور قبلا ، ص ٢٦ .

١٠٨) عن : صالح اللحيدان ، مذكور قبلاً ، ص ١٤١ .

١٠٩) عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ٨٤ و ٨٥ .

١١٠) سورة الأنفال، الآية ١٥
١١١) « المغني »، ج ٩، ص ١٩٧٩
١١٢) عبد الله غوشة، مذكور قبلا، ص ٣٠
١١٣) ابن حزم الظاهري « المحلى »، كما ورد في كتاب صالح اللحيدان، مذكور قبلا، ص ١٤٢
١١٤) سورة التوبة، الآية ٤١
١١٥) نقلا عن مقال « الإسلام والجهاد في سبيل الله »، بقلم مصطفى عوض الله بشارة، منشور في جريدة « الشرق الأوسط »، الصادرة في لندن، عدد ١٦ ٤ ١٩٨٢ م
١١٦) ابن عابدين « حاشية رد المحتار على الدر المختار »، ج ٤، ص ١٢٤ .
١١٧) سورة التوبة، الآية ٩١
١١٨) قارن هذه الشروط مع ما ذكره أبو لبابة حسين، مذكور قبلا، ص ٣٩ حتى ٥٢
١١٩) رفض الرسول ﷺ لحبيب بن عمر الاشتراك في الجهاد قبل أن يعلن إسلامه. انظر « فتوح الشام »، للواقدي، ص ٤٠، ٤١
١٢٠) بالنسبة لإعفاء العبد من الجهاد: انظر « بداية المجتهد »، ص ٤٤٢ . و « الشافعي: ج ٤، ص ٨٥ »، و « المقدمة المهدية »، لابن رشد، القاهرة ـــ ١٣٢٥ هـ، ج ١، ص ٢٦٧ .
١٢١) « الشافعي » ج ٤، ص ٨٦ »، و « الشيباني » ج ٣، ص ٢٠١ الى ٢٠٥ »
١٢٢) عبد الخالق النواوي، مذكور أعلاه، ص ٨٥ . وانظر رأيا مخالفا لهذا في كتاب « الإسلام والحرب »، لأبي لبابة حسين، مذكور أعلاه، ص ٢٥ .
١٢٣) روي أنه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ واستأذنه في الجهاد فقال الرسول « أحيٌّ والداك؟ قال. نعم. قال. ففيهما جاهد. (انظر: « صحيح البخاري بحاشية السندي ج ٢، ص ١٧٠ »، وكذلك « نيل الأوطار »، للشوكاني، ج ٧، ص ٢١٨) .
١٢٤) انظر كتاب: « عيون الأخبار »، لابن قتيبة ـــ فصل الحرب والفروسية، ص ٢٤، طبع مديرية إحياء التراث العربي في وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـــ دمشق .
١٢٥) سورة النور، الآية ٦١ .
١٢٦) سورة التوبة، الآية ٩١ .
١٢٧) قارن مع ما يذكره الأستاذ محمد مقبل البكري في بحثه المذكور أعلاه، ص ١٢٢
١٢٨) كايد يوسف القرعوش، مذكور قبلا، ص ٤ و ٥
١٢٩) « مقدمة ابن خلدون »، طبع دار القلم ـــ بيروت، ص ٢١٤
١٣٠) سورة البقرة، الآية ٢٥١ .
١٣١) محمد كامل حتة: « القيم الدينية والمجتمع »، ص ٢٠٥، سلسلة اقرأ، العدد ٣٨٦ / ١٩٧٤ م .
١٣٢) سورة الأنفال، الآية ٦٠ .
١٣٣) عبد الخالق النواوي، مذكور قبلا، ص ١١٢ .
١٣٤) جاء الأمر الإلهي « ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين » في نهاية عدة آيات كريمة
١٣٥) سورة الأنفال، الآية ٦٥ .
١٣٦) انظر مقال: « الجهاد منهاج الإسلام المميز »، منشور في جريدة « الشرق الأوسط » الصادرة في لندن، عدد ٢٣ / ٨ / ١٩٨٠ م
١٣٧) ابن عابدين: « حاشية رد المحتار على الدر المختار »، ج ٤، ص ١٢١ .
١٣٨) « الفتح الكبير »، للشيخ النبهاني، نشر مصطفى الحلبي، ج ٣، ص ٢٥٠

١٣٩) « أبو داود : ٢ / ١٣ » ، و « فتح البارى : ٦ / ٤٣١ »
١٤٠) « أبو داود : ٢ / ١٣ » .
١٤١) « السير الكبير : ص ١١٢ » .
١٤٢) « فتح الباري : ٦ / ٤٣١ » .
١٤٣) عن كتاب : « مدخل إلى العقيدة الستراتيجية العسكرية الإسلامية » ، لجمال الدين محفوظ ، الهيئة المصرية للكتاب ــ ١٩٧٦ م ، ص ١٤٥ .
١٤٤) المرجع السابق ذاته .
١٤٥) سورة النساء ، الآية ٧٤ .
١٤٦) سورة التوبة ، الآية ١١١ .
١٤٧) سورة التوبة ، الآية ١٩ .
١٤٨) سورة آل عمران ، الآية ٢٠٠ .
١٤٩) سورة آل عمران ، الآية ١٦٩ .
١٥٠) انظر مقال الأستاذ محمد بدوي : « فضل الجهاد » ، المنشور في جريدة « الهُدىٰ » المُلحقة بجريدة « الاتحاد » الظُبيانية ؟ العدد الصادر في ١٣ جمادىٰ الآخرة ١٤٠٤ هـ .
١٥١) « صحيح البُخاري » ، مطبوع على هامش « فتح الباري : ٦ / ٣٥٥ » ، مكتبة مُصطفىٰ الحلبي ، القاهرة ــ ١٩٥٩ م .
١٥٢) رواه مُسلم وأحمد والنسائي والبُخاري .
١٥٣) رواه أحمد والبُخاري والترمذي والنسائي .
١٥٤) رواه الترمذي ومُسلم .
١٥٥) « فتح الباري : ج ١ ، ص ٩٥ » .
١٥٦) رواه مُسلم
١٥٧) نقلناه عن كتاب الأستاذ عبد الله غوشة ، مذكور قبلاً ، ص ٤٧ .
١٥٨) أخرجه الترمذي .
١٥٩) « صحيح البُخاري ج ١ ، ص ١٣ » ، و « صحيح مُسلم : ج ١ ، ص ٤٩ » ، و « سنن أبي داود : ج ٢ ، ص ٥ .
١٦٠) ورد في مُسند أحمد .
١٦١) « البُخاري : ٦ / ٣٧٣ » .
١٦٢) « تيسير العُصور » ، ج ١ ، ص ٢٢٥ .
١٦٣) « الموطأ : ٢٨٥ » ، « البُخاري : ٦ / ٣٥٦ » ، « مُسلم . ٣ / ١٤٩٧ » .
١٦٤) قارن مع حديث آخر بالمعنىٰ نفسه ولكن بلفظ مُختلف في : « الأربعون القُدسية » ، من اختيار الدكتور عز الدين إبراهيم ودنيس جونسون ديفيز ، منشورات (دار القرآن الكريم) .
١٦٥) ابن تيمية : « السياسة الشرعية » ، ص ١٤٣ و ١٤٤ .
١٦٦) « البُخاري : ٦ / ٣٧٣ و ٣٧٤ » .
١٦٧) كما ورد في كتاب : « الإسلام والحرب » ، تأليف : أبو لُبابة حسين ، مذكور قبلاً ، ص ٣٥ .
١٦٨) سورة التوبة ، الآية ٣٨ و ٣٩ .
١٦٩) سورة التوبة ، الآية ٤٤ و ٤٥ .
١٧٠) سورة التوبة ، الآية ٩٢ .
١٧١) سورة التوبة ، الآية ٢٤ .

١٧٢) سورة التوبة، الآية ٨١

١٧٣) أبو الأعلى المودودي: «الجهاد في الإسلام»، مذكور أعلاه، ص ٣٤.

١٧٤) رواه أبو داود.

١٧٥) رواه مُسلم في صحيحه

١٧٦) سورة الأنفال، الآية ١٥ و ١٦.

١٧٧) سورة الأنفال، الآية ٦٥.

١٧٨) سورة نفسها، الآية ٦٦.

١٧٩) «بداية المُجتهد»، ص ٤٤٩.

١٨٠) سورة الأحزاب، الآية ١٥ و ١٦.

١٨١) «البُخاري: ٦ / ٣٧٦».

١٨٢) «أبو داود: ٢ / ١٢».

١٨٣) الشيخ محمد الخضر حسين: «آداب الحرب في الإسلام»، ص ١٥.

١٨٤) سورة الإسراء، الآية ١٥.

١٨٥) سورة الفتح، الآية ١٦.

١٨٦) سورة البقرة، الآية ٦.

١٨٧) بالنسبة لمُراسلات الرسول ﷺ مع مُلوك ورؤساء الجزيرة العربية يُمكن الرُجوع إلى سلسلة المقالات التي كتبها د. فالح حنظل في المُلحق الثقافي لجريدة «الخليج»، الحلقات الصادرة في ١٠ و ١٧ و ٢٤ و ٣١ مايو ١٩٩٠ م.

١٨٨) رواه أحمد ومُسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وسُليمان بن بريدة. وانظر نصاً شبيهاً بهذا في: «بداية المُجتهد»، ص ٤٤٩.

١٨٩) الشيخ محمد أبو زهرة: «العُلاقات الدولية في الإسلام»، مذكور قبلاً، ص ٥١.

١٩٠) ورد النص في: «المبسوط»، للسرخسي، ج ١٠، ص ٣١. كما ورد في كتاب الأُستاذ عبد الله غوشة، مذكور قبلاً، ص ١١٩.

١٩١) د. صبحي الصالح: «النُظم الإسلامية»، ص ٥١٤.

١٩٢) رواه أحمد والبيهقي والحاكم وأبو يعلى والطبراني.

١٩٣) عن كتاب: «الخراج»، لأبي يُوسف، ص ٢٠٧. كما ورد في كتاب الأُستاذ عبد الله غوشة، مذكور قبلاً، ص ١١٨ وفي دراسة الأُستاذ كايد يُوسف القرعوش، مذكور قبلاً، ص ٢٠.

١٩٤) علي علي منصور: «شريعة الله وشريعة الإنسان»، ص ٥٦.

١٩٥) نقلاً عن كتاب الأُستاذ عبد الله غوشة، مذكور أعلاه، ص ١١٨.

١٩٦) ذكر حادثة سمرقند كل من البلاذري في كتابه: «فُتوح البلدان». و «ابن الأثير في تاريخه». وكذلك «الطبري في تاريخه: ج ٦، ص ٥٦٧».

١٩٧) سيد سابق: «فقه السُنّة»، المُجلد الثاني، ص ٦٤٦ و ٦٤٧

١٩٨) عن عبد الخالق النواوي، مذكور قبلاً، ص ٨٦.

١٩٩) «البداية والنهاية»، لابن كثير، ج ٧، ص ٣٩.

٢٠٠) عبد الخالق النواوي، مذكور أعلاه، ص ١١٥.

٢٠١) كايد يُوسف القرعوش، مذكور قبلاً، ص ٢٠.

٢٠٢) سورة الأنفال، الآية ٥٨.

٢٠٣) « المبسوط » ج ١٠ ، ص ٥ » ، و « البدائع : ج ٧ ، ص ١٠٩ » ، و د . محمد عبد الله دراز : « القانون الدولي العام والإسلام » ، مقال منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد الخامس ــ ١٩٤٩ م ، ص ١ إلى ١٦ .
٢٠٤) ورد في كتاب عبد الخالق النواوي ، مذكور أعلاه ، ص ١١٦ و ١١٧ .
٢٠٥) قارن مع كتاب الشيخ محمد الخضر حسين : « آداب الحرب في الإسلام » ، مذكور قبلاً ، ص ١٥ .
٢٠٦) سورة البقرة ، الآية ١٩١ .
٢٠٧) سورة الحج ، الآية ٤٠ .
٢٠٨) سورة التوبة ، الآية ٥ .
٢٠٩) سورة البقرة ، الآية ١٩٤ .
٢١٠) سورة البقرة ، الآية ٢١٧ .
٢١١) « تفسير ابن كثير » ، المُجلد الأول ، ص ١٢٠ .
٢١٢) « المُهذّب » ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ .
٢١٣) انظر مثلاً : جودفروا Godfroy في كتابه : « الأنظمة السياسية » ، ص ١٥١ .
٢١٤) سورة النحل ، الآية ١٢٥ .
٢١٥) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .
٢١٦) سورة فاطر ، الآية ٨ .
٢١٧) سورة يُونس ، الآية ٩٩ .
٢١٨) سورة الغاشية ، الآية ٢١ و ٢٢ .
٢١٩) محمد مُقبل البكري : « مشروعية الحرب ... » ، مذكور قبلاً ، ص ١١٩ .
٢٢٠) المُستشار راشد عبد الله بن طه : « مشروعية الحرب في الإسلام » ، مجلة « العدالة » ، أبو ظبي ، العدد ٢١ ، أُكتوبر (تشرين أول) ١٩٧٩ م .
٢٢١) عبد الله غوشة ، مذكور قبلاً ، ص ١٣٧ .
٢٢٢) من هؤلاء الأستاذ ادمون رباط : **Edmond Rabbath: «Théorie du Droit International Musulman» in:**
Reo. Egyp. Dr. Inter.» -Tome - PP. 16 et 17.
٢٢٣) د . محمد حسين هيكل : « حياة مُحمد » ، ص ٢١ .
٢٢٤) حول الصفة العالمية للإسلام يُمكن الرُجوع لكتاب الدكتور عبد الكريم زيدان : « أُصول الدعوة » ، الطبعة الثانية ، بغداد ــ ١٩٧٢ م ، ص ٣٥٦ حتى ٣٦٢ .
٢٢٥) سورة سبأ ، الآية ٢٨ .
٢٢٦) سورة الأعراف ، الآية ١٥٨ .
٢٢٧) سورة الفتح ، الآية ٢٨ .
٢٢٨) سورة الصف ، الآية ٩ .
٢٢٩) سورة البقرة ، الآية ١٥٩ .
٢٣٠) سورة آل عمران ، الآية ١٩ .
٢٣١) الشيخ الدكتور محمد أبو زهرة ، مذكور قبلاً ، ص ٥٠ .
٢٣٢) قارن مع ما كتبه الأستاذ حسن فتح الباب في بحثه الموسوم : « القيم الإنسانية والخلقية في الغزوات » ، مُجمع البُحوث الإسلامية ــ ١٩٧١ م ، ص ٣١ .
٢٣٣) عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ٣٦ .

٢٣٤) الإمام سيد قُطب « معالم في الطريق » ، دار دمشق للطباعة ، ص ٨٧
٢٣٥) سورة آل عمران ، الآية ١١٠
٢٣٦) انظر مثلا المادة ٥١ من ميثاق هيئة الأمم المُتحدة .
٢٣٧) رواه أحمد وأخرجه أبو داود وصححه الترمذي .
٢٣٨) سورة البقرة ، الآية ١٩٤
٢٣٩) محمد مُقبل البكري ، مذكور قبلا ، ص ١١١ .
٢٤٠) سورة البقرة ، الآية ١٩٠
٢٤١) عن الأستاذ عبد الله غوشة ، مذكور قبلا ، ص ٧٧
٢٤٢) ابن العربي : « أحكام القرآن » ، ج ١ ، ص ١٠٩ .

٢٤٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٧ .
٢٤٤) سورة البقرة ، الآية ١١٤ .
٢٤٥) سورة البقرة ، الآية ١٩١ و ٢١٧ .
٢٤٦) سورة الأنفال ، الآية ٣٩ .
٢٤٧) سورة التوبة ، الآية ٤
٢٤٨) سورة التوبة ، الآية ١٢
٢٤٩) سورة الأنفال ، الآية ٥٦ و ٥٧
٢٥٠) سورة التوبة ، الآية ١٣ .
٢٥١) سورة البقرة ، الآية ٢٧ .
٢٥٢) سورة الأنفال ، الآية ٧٢ .
٢٥٣) عن مقال الأستاذ عادل صلاحي : « الجهاد منهاج الإسلام » ، منشور في جريدة « الشرق الأوسط » الصادرة في لندن ، عدد يوم ٢٣ / ٨ / ١٩٨٠ م .
٢٥٤) سورة النساء ، الآية ٧٥ .
٢٥٥) المُستشار راشد عبد الله بن طه ، مذكور قبلاً ، ص ٣٥ .
٢٥٦) سورة التوبة ، الآية ٦ .
٢٥٧) سورة الأعراف ، الآية ٥٦ .
٢٥٨) سورة المائدة ، الآية ٣٣ .
٢٥٩) سورة المائدة ، الآية ٣٢ .
٢٦٠) « الفتاوى الهندية » ، ص ٢٨٥ .
٢٦١) سورة النساء ، الآية ٩٣ .
٢٦٢) سورة الحُجرات ، الآية ١٠ .
٢٦٣) سورة الحُجرات ، الآية ٩ .
٢٦٤) القُرطبي : « بداية المُقتصد ونهاية المُجتهد » ، كما وردت في كتاب المُستشار علي علي منصور : « شريعة الله وشريعة الإنسان » ، مذكور قبلاً ، ص ٨١ .
٢٦٥) عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ٤٤ .
٢٦٦) قارن مع د . عبد الكريم زيدان : « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام » ، ص ٣٦ ، مُؤسسة الرسالة ـــ

بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٨ م

٢٦٧) سورة المائدة ، الآية ٨ .

٢٦٨) سورة الحديد ، الآية ٢٥ .

٢٦٩) سورة النساء ، الآية ٥٨ .

٢٧٠) نقلا عن كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلا ، ص ٣٩ .

٢٧١) المرجع ذاته .

٢٧٢) « فتاوىٰ ابن تيمية » ، ج ١ ، ص ٣٤١ وما بعدها .

٢٧٣) سورة الأنعام ، الآية ١٦٤ .

٢٧٤) سورة البقرة ، الآية ١٩٤ .

٢٧٥) سورة النحل ، الآية ١٢٦ .

٢٧٦) قارن مع كتاب د . خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلا ، ص ٤٠ .

٢٧٧) سورة مُحمد ، الآية ٤ .

٢٧٨) سورة الأنفال ، الآية ٤١ .

٢٧٩) سورة الحشر ، الآية ٧ .

٢٨٠) سورة النجم ، الآية ٣ و ٤ .

٢٨١) قارن مع د . عبد الكريم زيدان ، مذكور أعلاه ، ص ٢٠ .

٢٨٢) « سنن أبو داود : ٣ ، ص ٥٢ » ، و « الموطأ ، ص ٢٨٤ » .

٢٨٣) « سنن البيهقي : ج ٩ ، ص ٩٠ » ، وقارن مع نص شبيه ورد في كتاب الدكتورة خديجة أبو أُتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١١٥ .

٢٨٤) ذكرها ابن عبد ربه في : « العقد الفريد » ، ج ١ ، ص ١٢٧ ، الطبعة الثالثة ــ ١٩٦٥ م ، وقارن مع « سُبل السلام » ، للصنعاني ، ج ٤ ، ص ٤٦ .

٢٨٥) الشيخ محمد أبو زهرة : « العلاقات الدولية في الإسلام » ، ص ٣٤ .

٢٨٦) ندوة المُحاضرات لموسم الحج ١٣٨٨ هـ ، ص ١٩ .

٢٨٧) محمد سعيد بنجر : « الجهاد والسلام في ذروة الإسلام » ، دار الفكر العربي ، ص ٤٧ .

٢٨٨) د . عبد الكريم زيدان : « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام » ، مذكور قبلاً ، ص ٢٢ و ٢٣ .

٢٨٩) الإمام الطبري ، مذكور قبلاً ، ص ٧ .

٢٩٠) د . عبد الكريم زيدان ، المرجع رقم ٢٨٨ ، ص ٣٠ .

٢٩١) ابن قُدامة : « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٧٩ .

٢٩٢) « الموطأ : ص ٢٧٧ و ٢٧٨ » ، و « سنن البيهقي : ج ٩ ، ص ٢٨٥ » ، و « نيل الأوطار وشرح مُنتقىٰ الأخبار » ، للشوكاني ، ج ٧ ، ص ٢٤٩ .

٢٩٣) ابن عبد ربه : « العقد الفريد » ، ص ١٢٨ .

٢٩٤) قارن مع نص مُشابه في « تاريخ الطبري » ، مذكور قبلاً ، ج ١ ، ص ١٨٥٠ ، وفي « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٧٧ و ٤٧٨ .

٢٩٥) علي علي منصور : « شريعة الله وشريعة الإنسان » ، مذكور قبلاً ، ص ٤٥ .

٢٩٦) د . خديجة أبو أُتلة ، مذكور قبلاً ، ص ١١٦ .

٢٩٧) عن كتاب : « عيون الأخبار : باب الحرب والفُروسية » ، لابن قُتيبة ، مطبوعات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ــ ١٩٧٧ م ، ص ٤٠ .

٢٩٨) عن : عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ٨٥ و ٨٦ .

٢٩٩) انظر مقال : « آداب الحرب وسياستها في الإسلام » ، بقلم الدكتور محمود إبراهيم الديك . منشور في جريدة « البيان » ، عدد يوم ٢١ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٠ م .
٣٠٠) لأجل التوسع في هذا الموضوع يُمكن مُراجعة كتابنا : « قوانين الاحتلال الحربي » ، منشورات الإدارة السياسية ، دمشق ـــ ١٩٧٢ م .
٣٠١) « الطبري » ، مذكور أعلاه ، ص ٨ ـــ ١٢ ، مُشار إليه في كتاب الدكتور مجيد خدوري ، مذكور قبلا . ص ٣٥١ .
٣٠٢) الإمام علاء الدين الكاساني : « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » ، ج ٧ ، ص ١٠١ .
٣٠٣) انظر المادة ٢٩ من مشروع (قانون الحرب في الإسلام) كما صاغه د . وهبة الزحيلي وأرفقه كملحق لكتابه : « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر ، دمشق ـــ ١٩٨١ م ، ص ٧٩٣
٣٠٤) رواه أبو داود والبيهقي ، وانظر أيضا : « تفسير ابن كثير » ، ج ١ ، ص ٣٢٨ ، و « نيل الأوطار » ، للشوكاني ، ج ٧ ، ص ٢٦٠ .
٣٠٥) د . خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلا ، ص ١١٥ .
٣٠٦) رواه أحمد « المسند : ج ٢ ، ص ٣١٩ » ، وأبو داود .
٣٠٧) « بداية المُجتهد » ، ص ٤٤٥ ، و « صحيح مُسلم بشرح النووي » ، ج ١٢ ، ص ٤٨ .
٣٠٨) الأستاذ عبد الله غوشة ، مذكور قبلا ، ص ١٢١ .
٣٠٩) « حاشية ابن عابدين : ٣ / ٣١٠ » ، و « مُختصر ابن الحاجب » ، ص ٤٦ .
٣١٠) ابن قُدامة : « المُغني » ، ج ٩ ، ص ٢٨٨ ، والشيرازي : « المُهذب » ، ج ٢ ، ص ٢٣٤ .
٣١١) بالنسبة للأحكام المُشتركة بين النساء والأطفال يُمكن الرُجوع إلى « الجامع الصحيح » ، للبُخاري ، تحقيق ونشر : Ed. Krehl- Leiden 1864, Vol. II- P. 251.
٣١٢) رواه أبو داود : ٢ / ٣٦ .
٣١٣) قارن مع الشيخ محمد أبو زهرة ، مذكور قبلا ، ص ٣٣ ، ومع د خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلا ، ص ٤١ و ١١٥ .
٣١٤) رواه أحمد .
٣١٥) « نيل الأوطار » ، للشوكاني ، ج ٧ ، ص ٢٠١ .
٣١٦) رواه أبو داود والبيهقي ، وانظر أيضاً « تفسير ابن كثير » ، ج ١ ، ص ٣٢٨ .
٣١٧) قارن مع الأستاذ عبد الله غوشة ، مذكور قبلا ، ص ١٢١ .
٣١٨) كتاب « السيرة » ، لابن هشام ، طبعة ألمانيا : Ed. Wustenfeld- Vol. II- PP. 841, 842- Gottingen, 1860. وانظر أيضاً : « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٧٨ .
٣١٩) سورة المائدة ، الآية ٨٢ .
٣٢٠) رواه أحمد وأبو داود : ٢ / ٣٦ .
٣٢١) « بداية المُجتهد » ، ص ٤٤٥ ، وقارن مع كتاب الدكتور مجيد خدوري ، مذكور قبلاً ، ص ٣٥١ .
٣٢٢) « شرح الخرشي » ، ج ٢ ، ص ٤١٠ .
٣٢٣) « شرح السير الكبير » ، للسرخسي ، كما ورد في كتاب القاسمي ، مذكور أعلاه ، ص ٣١٩ .
٣٢٤) انظر « المُغني » ، لابن قُدامة ، ج ٨ ، ص ٤٧٧ و ٤٧٨ ، وقارن مع ما ورد في مقال الدكتور محمد عبد الله دراز : « القانون الدولي العام والإسلام » ، (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد الخامس ـــ ١٩٤٩ م ، ص ٨
٣٢٥) « سُبل السلام » ، للصنعاني ، ج ٤ ، ص ٤٩ ، و « فتح القدير » ، ج ٤ ، ص ٢٨٤ .
٣٢٦) رواه أحمد وأبو داود .
٣٢٧) ابن قُدامة الحنبلي : « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٧٩ .

٣٢٨) «بداية المُجتهد»، ج ١، ص ٣٠٦.
٣٢٩) «الشيباني»، ج ٤، ص ٧٩، وكتاب «الخراج»، ليحيىٰ بن آدم، ص ٣٤، القاهرة ــ ١٣٤٧ هـ.
٣٣٠) أبو زهرة، مذكور قبلاً، ص ٣٨
٣٣١) «مُغني المُحتاج»، ج ٤، ص ٢٢٤.
٣٣٢) الأُستاذ عبد الله غوشة، مذكور قبلاً، ص ١٢١.
٣٣٣) «بداية المُجتهد»، ص ٤٤٥.
٣٣٤) د. صبحي المحمصاني، مذكور قبلاً، ص ٢٤٠.
٣٣٥) د. وهبة الزُحيلي: «آثار الفقه....»، مذكور قبلاً، ص ٤٩٧.
٣٣٦) رواه أبو داود والترمذي والحاكم في مُستدركه.
٣٣٧) تقول المادة ٣٦ من مشروع (قانون الحرب في الإسلام) الذي صاغه الدكتور وهبة الزُحيلي: «لا يجوز الإجهاز على المرضىٰ والجرحىٰ، ويُعاملون مُعاملة إنسانية»، انظر مُلحق كتابه: «آثار الحرب.....»، مذكور قبلاً، ص ٧٩٤.
٣٣٨) «البُخاري بشرح العيني»، ج ١٣، ص ١١٥.
٣٣٩) «الأحكام السُلطانية»، للماوردي، مذكور قبلاً، ص ٥٧.
٣٤٠) «الشيباني»، ج ١، ص ٧٨ وما بعدها، و«فتح القدير»، ج ٤، ص ٢٨٩.
٣٤١) أورده علي علي منصور، مذكور قبلاً، ص ٤٤، وقارن مع النص الذي أوردته د. خديجة أبو أتلة، مذكور قبلاً، ص ٤١.
٣٤٢) محمد سعيد بنجر، مذكور قبلاً، ص ٥٢.
٣٤٣) د. محمد رأفت عثمان: «الحُقوق والواجبات والعُلاقات الدولية في الإسلام»، ص ١٦٥.
٣٤٤) «تفسير المنار»، للشيخ محمد رشيد رضا، ج ٤، ص ١٠٥.
٣٤٥) «أبو داود: ٢ / ٧٦».
٣٤٦) عن بحث الأُستاذ كايد يُوسف قرعوش، مذكور قبلاً، ص ٥٨.
٣٤٧) هُناك اختلاف جزئي بين المذاهب في هذا السياق، ويُمكن لمن شاء الاستزادة الرُجوع إلى كتاب الدكتور وهبة الزُحيلي: «آثار الحرب في الفُقه الإسلامي»، مذكور قبلاً، ص ٥٥٧.
٣٤٨) سورة الأعراف، الآية ٥٦.
٣٤٩) أحمد محمد جمال، مذكور قبلاً، ص ٧٧.
٣٥٠) سورة البقرة، الآية ٦٠.
٣٥١) «سنن البيهقي»، ج ٩، ص ٩٠.
٣٥٢) انظر: «الأحكام السُلطانية»، للماوردي، مذكور قبلا، ص ٥٥.
٣٥٣) «صحيح مُسلم بشرح النووي»، ج ١٢، ص ٥٠.
٣٥٤) سورة الحشر، الآية ٥.
٣٥٥) «سيرة ابن هشام»، ج ٣، ص ٩٢، و«تفسير ابن كثير»، ج ٤، ص ٣٥.
٣٥٦) «شرح السير الكبير»، كما ورد في كتاب ظافر القاسمي، مذكور أعلاه، ص ٣٢١.
٣٥٧) «بداية المُجتهد»، ص ٤٤٨.
٣٥٨) رواه مُسلم.
٣٥٩) «تفسير ابن كثير»، ج ١، ص ٣٢٨.
٣٦٠) «بداية المُجتهد«، ص ٤٤٨.

٣٦١) قارن مع ما ورد في « مُغنى المُحتاج » ، لمحمد الشربينى الخطيب ، ج ٤ ، ص ٢٢٧ ، و « الشرح الكبير » ، لعبد الرحمن بن محمد ، ج ١٠ ، ص ٣٩١ .
٣٦٢) سورة الأنفال ، الآية ٤١ .
٣٦٣) قارن مع أحمد محمد جمال ، مذكور قبلا ، ص ٧٩ و ٨٠ .
٣٦٤) سورة آل عمران ، الآية ١٦١ .
٣٦٥) نعتقد هُنا بأن عُمرا يقصد في إشارته حملة نبوخذنصر على إسرائيل وسبى اليهود منها
٣٦٦) النص الأصلي بالفرنسية يتضمنه مقال الدكتور إدمون رباط المُشار إليه سابقا ، ص ٢٢ .
٣٦٧) « بداية المُجتهد » ، ص ٤٤٥ .
٣٦٨) سورة الأنفال ، الآية ٦٠
٣٦٩) انظر كتاب الدكتور وهبة الزُحيلي : « العلاقات الدولية في الإسلام » ، ص ٦١ .
٣٧٠) رواه البُخاري وأبو داود وكذلك « مُسلم بشرح النووي » ، ج ١٢ ، ص ٦٥ وما بعدها .
٣٧١) قارن مع كتاب الدكتور وهبة الزُحيلي : « العلاقات الدولية في الإسلام » ، مذكور قبلاً ، ص ٦٢ .
٣٧٢) « الإمام الشيباني » ، ج ٤ ، ص ٢٢٧
٣٧٣) « مُغنى المُحتاج : ٤ / ٢٥٨ » ، و « وشرح مُسلم : ١٢ / ٦٧ » .
٣٧٤) « فتاوىٰ ابن تيمية : ٤ / ١٩٠ » .
٣٧٥) « زاد المعاد : ٢ / ٦٨ » .
٣٧٦) الإمام الشافعي : « الأم » ، ج ٤ ، ص ١٦٦ .
٣٧٧) كتاب) الجهاد » ، للطبري ، ص ١٧٢ و ١٧٣ .
٣٧٨) أبو يُوسف : « الخراج » ، ص ١٨٩ وما بعدها .
٣٧٩) « فتح الباري » ، ج ٦ ، ص ٥٠٩ .
٣٨٠) ذات المصدر ، ج ٦ ، ص ٤٨٤ .
٣٨١) لنص المادة ٢٣ من مشروع تدوين قانون الحرب الإسلامية كما وردت في كتاب الدكتور وهبة الزُحيلي : « آثار الحرب .... » ، مذكور قبلا ، على ما يلي : « يجوز قتل الجاسوس ويجوز حبسه وعقابه بحسب ما يرىٰ ولي الأمر من المصلحة » .
٣٨٢) « مُسلم : ٣١ / ٣٦١ » ، « فتح الباري : ٦ / ٤٩٩ » ، و « نيل الأوطار : ج ٧ ، ص ٢٤٧ » .
٣٨٣) قارن مع « سنن الترمذي : ٤ / ٣٣١ » .
٣٨٤) قارن مع ما أورده « ابن قُدامة » ، ج ١٠ ، ص ٣٩٧ .
٣٨٥) « فتح الباري » ، ج ٧ ، ص ٣٦١ .
٣٨٦) « شرح صحيح مُسلم : ١٢ / ٤٥ » ، و « فتح الباري : ٦ / ٤٩٩ »
٣٨٧) « قوانين ابن جزي » ، ص ١٥٥ .
٣٨٨) « الموطأ » ، ص ٢٨٥ .
٣٨٩) الشيخ محمد الخضر الحسين : « آداب الحرب في الإسلام » ، ص ٢٤ .
٣٩٠) سورة التوبة ، الآية ٥ .
٣٩١) سورة الحشر ، الآية ٢ .
٣٩٢) السورة نفسها ، الآية ١٤ .
٣٩٣) د . وهبة الزُحيلي : « العلاقات الدولية في الإسلام » ، مذكور قبلاً ، ص ٥١ .

٣٩٤) يُجيز الفقيه الماوردي قطع المياه عن المُحاصرين إذا كان ذلك يُؤدي إلى ضعفهم وتسليمهم الحصن.
٣٩٥) «بداية المُجتهد»، ص ٤٤٧.
٣٩٦) «الطبري»، ص٦ و ٧، و «الرد على سير الأوزاعي»، لأبي يُوسف، ص ٦٥ و ٦٦.
٣٩٧) «مُغني المُحتاج»، لمحمد الشربيني الخطيب، ج ٤، ص ٢٢٣.
٣٩٨) «الشرح الكبير» لعبد الرحمن بن محمد، ج ١٠، ص ٣٩٦.
٣٩٩) نقلاً عن ابن قُدامة: «المُغني»، ج ١٠، ص ٥٤٤ وما بعدها.
٤٠٠) قارن مع عبد الخالق النواوي، مذكور قبلاً، ص ٨٩.
٤٠١) سورة الشورىٰ، الآية ٤٠.
٤٠٢) سورة النحل، الآية ١٢٦.
٤٠٣) سورة البقرة، الآية ١٩٤.
٤٠٤) «فتح الباري: ٨ / ١١»، «زاد المعاد: ٢ / ٧٠»، «سيرة ابن هشام»، ج ٢، ص ٤٠٩.
٤٠٥) عن كتاب الدكتور عبد الكريم زيدان: «المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»، هامش ص ٦٠.
٤٠٦) «الأم»، ج ٧، ص ٣٢٣، كما جاء في «النواوي»، مذكور قبلاً، ص ١٦٤.
٤٠٧) «المُغني»، ج ١٠، ص ٢ و ٥، و «شرح النووي على صحيح مُسلم»، ج ١٢ ؟ ص ٤٣.
٤٠٨) تنص المادة ٣٧ من مشروع قانون الحرب في الإسلام كما اقترحه د. الزُحيلي: «يُحرم التمثيل بالقتلىٰ وانتهاب ما معهم، وتُسلم أمتعتهم إلى ولي الأمر، ويلزمنا دفنهم، وتُرسل المعلومات عنهم إلى أقوامهم وتُسلم لهم جثثهم إذا طلبوا ذلك». انظر مُلحق كتاب: «آثار الحرب .....»، ص ٧٩٤.
٤٠٩) د. محمد عبد الله دراز: «القانون الدولي العام والإسلام»، مذكور قبلاً، ص ٩.
٤١٠) أبو الحسن الماوردي: «الأحكام السُلطانية»، مذكور قبلاً، ص ٥٦.
٤١١) «بداية المُجتهد»، ص ٤٤٧.
٤١٢) رواه البُخاري وأبو داود والترمذي والحاكم.
٤١٣) ابن قُدامة: «المُغني»، ج ٩، ص ٢٨٦ و ٢٨٧.
٤١٤) السرخسي: «المبسوط»، ج ١٠، ص ١٢٨، والكاساني: «بدائع الصنائع»، ج ٧، ص ١٤١.
٤١٥) «الشرح الكبير»، للدردير مع حاشية الدسوقي: ٢ / ١٧٧ و ١٧٨، وكتاب «الإكليل شرح مُختصر خليل»، لمحمد الأمير، القاهرة ـــ ١٢٢٤ هـ.
٤١٦) «الشيباني»، ج ٣، ص ٢١٧.
٤١٧) أبو زهرة، مذكور قبلاً، ص ١٠٦.
٤١٨) رواه أبو داود والترمذي والحاكم في «المُستدرك».
٤١٩) مُحسن قنديل، مذكور قبلاً، ص ٦١ و ٦٢.
٤٢٠) المرجع السابق ذاته.
٤٢١) قارن مع كتاب الدكتور وهبة الزُحيلي: «العلاقات الدولية في الإسلام»، مذكور قبلاً، ص ٣٤٧.
٤٢٢) ابن قُدامة: «المُغني»، ج ١٠، ص ٥٠٩.
٤٢٣) «سنن البيهقي»، ج ٩، ص ٨٤.
٤٢٤) «فتح القدير: ٤ / ٢٨٦».
٤٢٥) تنص المادة ٣٨ من مشروع قانون الحرب في الإسلام الذي اقترحه الدكتور وهبة الزُحيلي على ما يلي: «لا يجوز التخريب والتدمير لغير ضرورة، لأن ذلك فساد، والله تعالىٰ لا يُحب الفساد». انظر مُلحق كتابه: «آثار

الحرب .... » ، مذكور قبلا ، ص ٧٩٤ .
٤٢٦) سورة التوبة ، الآية ١١ .
٤٢٧) جزء من حديث مُتفق عليه .
٤٢٨) عن مقال الدكتور محمود إبراهيم الديك بعنوان : « نهاية الحرب في الإسلام » ، منشور في جريدة « البيان » ــ دُبي العدد الصادر في ٢٨ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٦ م .
٤٢٩) سورة النساء ، الآية ٩٤ .
٤٣٠) سورة الأنفال ، الآية ٦١ و ٦٢ .
٤٣١) سورة النساء ، الآية ٩٠ .
٤٣٢) « الأموال » ، لأبي عُبيدة القاسم بن سلام ، ص ٩٥ .
٤٣٣) عن رُشدي محمد عليان : « أسرىٰ الحرب في الإسلام » ، مقال منشور ضمن مجموعة بُحوث بعنوان : « أسرىٰ الحرب في الإسلام والقانون الدولي » ، إصدار مجلة « الرسالة الإسلامية » ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، بغداد ــ ١٩٨٦ م ، ص ٤٨ .
٤٣٤) سورة القصص ، الآية ٨٣ .
٤٣٥) سورة الممتحنة ، الآية ٧ .
٤٣٦) سورة الحج ، الآية ٤١ .
٤٣٧) سورة المائدة ، الآية ٩٥ .
٤٣٨) سورة فُصلت ، الآية ٣٤ .
٤٣٩) « مُجمع الزوائد ومنبع الفوائد » ، للهيثمي ، ٨ / ١٨٦ .
٤٤٠) « سنن أبي داود : ٤ / ٢٨٥ » .
٤٤١) « سنن الترمذي : ٢ / ٢١٦ » .
٤٤٢) « صحيح البُخاري : ٨ / ١١ » .
٤٤٣) « سنن أبي داود : ١ / ٥ » .
٤٤٤) د . محمد عبد الله دراز : « القانون الدولي العام والإسلام » ، (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد الخامس ــ ١٩٤٩ م ، ص ٨ .
٤٤٥) سورة النحل ، الآية ٩٠ .
٤٤٦) سورة المائدة ، الآية ٨ .
٤٤٧) سورة الأنفال ، الآية ٧٠ .
٤٤٨) سورة الإنسان ، الآية ٨ .
٤٤٩) « ضحيح مُسلم » ، تحقيق : د . فؤاد عبد الباقي ، ٣ / ١٦٢ .
٤٥٠) د . رُشدي محمد عليان ، مذكور قبلاً .
٤٥١) « مُجمع الزوائد ومنبع الفوائد » ، للهيثمي ، مكتبة القدس ــ القاهرة ، ج ٦ ، ص ٨٦ .
٤٥٢) انظر : « الجامع الصغير » ، للسيوطي ، ج ١ ، ص ٤١ ، و « البداية والنهاية » ، لابن كثير ، ج ٣ ، ص ٣٠٦ ، و « سيرة ابن هشام » ، ج ١ ، ص ٦٤٥ .
٤٥٣) « شرح السير الكبير » ، ج ٢ ، ص ٢٦٤ .
٤٥٤) « البُخاري » بشرح العيني (عمدة القاري في شرح صحيح البُخاري) ، ج ١٤ ، ص ٢٥٧ .
٤٥٥) « صحيح البُخاري : ٢ / ١١٢ » ، و « فتح الباري شرح صحيح البُخاري » ، ج ٦ ، ص ١٠٨ .

٤٥٦) أبو يُوسف : « الخراج » ، ص ١٤٩ .
٤٥٧) Edmowd Rabbath: OP. Cit. P. 18.
٤٥٨) سورةِ مُحمد ، الآية ٤ .
٤٥٩) « تفسير ابن كثير » ، ج ٤ ، ص ٧٣ .
٤٦٠) انظر مثلاً : « فتح الباري » ، ج ٦ ، ص ٤٩٢ ــ ٤٩٤ .
٤٦١) مثل الدكتور عبد الواحد محمد يُوسف الفار : « أسرىٰ الحرب » ، ص ١٨٦ .
٤٦٢) بورجا : « الحُروب الصليبية » ، ص ١٢٠ ، والترجمة نقلاً عن كتاب المُستشار على على منصور : « شريعة الله وشريعة الإنسان » ، مذكور قبلاً ، ص ٢٠ .
٤٦٣) « الأم : ٤ / ٦٨ » ، و « كشاف القناع : ٣ / ٤٠ » ، و « اختلاف الفُقهاء » ، لابن جرير الطبري ، ص ١٤٢ .
٤٦٤) « الدسوقي » ، ج ٢ ، ص ١٦٩ ، و « الخرشي » ، ج ٣ ، ص ١٥٠ ــ ١٥٣ .
٤٦٥) « شرح فتح القدير : ٤ / ٢٠٧ » ، و « الكشاف : ٣ / ١٢٧ » ، و « تفسير القُرطبي : ٦٠٤٦ » .
٤٦٦) الرازي : « التفسير الكبير » ، ج ٢٨ ، ص ٤٤ .
٤٦٧) « القوانين الفقهية » ، لابن جزي الكلبي ، ١ / ١٤٨ ، ٥٠٢ .
٤٦٨) « سنن أبي داود : ٣ / ٦٢ و ٦٣ » .
٤٦٩) « زاد المعاد : ٢ / ٧٤ » .
٤٧٠) « نيل الأوطار : ٨ / ١٤٠ و ١٤١ » .
٤٧١) « البداية والنهاية » ، لابن كثير ، ج ٣ ، ص ٣١٣ .
٤٧٢) « سنن البيهقي : ٦ / ٣٢٠ » .
٤٧٣) الشيرازي : « المُهذب في فقه الإمام الشافعي » ، ج ٢ ، ص ٢٥١ ، دار المعرفة ــ بيروت .
٤٧٤) « زاد المعاد : ٢ / ٧٥ » .
٤٧٥) « البدائع » ، ج ٧ ، ص ١٢٠ ، و « المختار وشرحه الاختيار » ، ج ٣ ، ص ٨٠ .
٤٧٦) انظر البند الخاص بفداء الأسرىٰ في كتابنا : « الحياة العسكرية عند العرب » ، إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مطبعة الجمهورية ، دمشق ــ ١٩٦٥ م .
٤٧٧) « المبسوط » ، ج ١٠ ، ص ١٣٨ ، و « البدائع » ، ج ٧ ، ص ١١٨ ــ ١٢٠ .
٤٧٨) صبحي المحمصاني ، مذكور قبلاً ، ص ٢٥٥ .
٤٧٩) سورة الأنفال ، الآية ٦٧ .
٤٨٠) « الأموال » ، لأبي عُبيدة القاسم بن سلام ، ص ٩٥ .
٤٨١) ورد في كتاب الدكتورة خديجة أبو أتلة ، مذكور قبلاً ، ص ٤١ .
٤٨٢) رواه البُخاري في الأحكام من حديث ابن عمر : « صحيح البُخاري » ، ج ٤ ، ص ١٦٤ ، المطبعة العثمانية ، طبعة ــ ١٩٣٢ م .
٤٨٣) « أحكام القرآن » ، للجصاص ، ٢ / ٢٩١ .
٤٨٤) « المُغني » ، ج ١٠ ، ص ٤٠٠ ، و « بداية المُجتهد » ، ج ١ ، ص ٣٠٤ .
٤٨٥) عن كتاب : « أسرىٰ الحرب في الإسلام والقانون الدولي » ، مذكور قبلاً ، ص ٤٨ .
٤٨٦) المصدر السابق ، ص ٤٩ .
٤٨٧) « شرح السير الكبير : ٢ / ٢٦١ » ، وقارن مع كتاب : « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام » ، لعلي علي منصور ، مذكور قبلاً ، ص ٣٣٢ .

٤٨٨) مُحاضرات · « تاريخ الأمم الإسلامية » ، للخضري ، ج ١ ، ص ٩٨ . و « الشرع الدولي في الاسلام » ، للأرمنازي ، (الطبعة العربية) ، ص ١٠٠ .
٤٨٩) د . صُبحي محمصاني ، مذكور قبلا ، ص ٢٥٧ .
٤٩٠) « الشرح الكبير » ، لعبد الرحمن بن محمد ، ص ٤٩٣ وما بعدها
٤٩١) « المُغني » ، ج ١٠ ، ص ٤٠٢ ، و « الخراج » ، لأبي يُوسف ، ص ١٩٥ و ١٩٦ .
٤٩٢) كتاب : « الجهاد » ، للطبري ، ص ١٤١ و ١٤٢ ، و « المُغنى » ، ج ١٠ ، ص ٤٠٢ . و « المُدونة الكبرىٰ » ، ج ٣ ، ص ٩ .
٤٩٣) « شرح التحرير » ، للشيخ زكريا الأنصاري ، وحاشية الشرقاوي عليه ، ج ٢ ، ص ٣٩٤ ، و « مُغنى المُحتاج » ، ج ٤ ، ص ٢٢٨ .
٤٩٤) « بداية المُجتهد » ، مذكور قبلا ، ص ٤٤٣ .
٤٩٥) علي علي منصور ، مذكور قبلا ، ص ٦٤ .
٤٩٦) عبد الله غوشة ، مذكور قبلاً ، ص ١٥٠ .
٤٩٧) صُبحي محمصاني ، مذكور قبلا ، ص ٢٥٥ .
٤٩٨) « رسالة الحضارة الإسلامية والسلام » ، ص ٤٤
٤٩٩) انظر كتاب « سيرة ابن هشام » ، ج ٢ ، ص ٨٧٧ ، طبع . Ed. Wustenfeld - Gottingen 1859 .
٥٠٠) رواه الطبراني في الأُوسط ، ورواه ابن هشام أيضا .
٥٠١) « الماوردي » ، مذكور قبلاً ، ص ٥٧ .
٥٠٢) « زاد المعاد » ، ج ٢ ، ص ٧٦ .
٥٠٣) « المجموع » ، للنووي ، و « شرح المُهذب » ، للشيرازي ، ج ٩ ، ص ٤٠٠ .
٥٠٤) د . صبحي المحمصاني ، مذكور قبلاً ، ص ٢٥٢ .
٥٠٥) ينطبق هذا الوضع على المماليك بشكل خاص .
٥٠٦) سورة الممتحنة ، الآية ١٠ .
٥٠٧) « الماوردي » ، مذكور قبلاً ، ص ٥٥ .
٥٠٨) « المُغني » ، ج ١٠ ، ص ٤٠٣ و ٤٦٧ و ٤٧٢ ــ ٤٧٥ ، و « المُهذب » ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ ، و « المُحلىٰ » ، ج ٧ ، رقم ٩٣٥ ، ٩٣٧ ، ٩٤٥ ، ٩٤٧ ، وهذه المراجع نقلاً عن كتاب صبحي المحمصاني ، مذكور قبلاً ، ص ٢٥٣ .
٥٠٩) « بداية المُجتهد » ، ص ٤٥١ .
٥١٠) « التاج والإكليل » ، للمواق ، ٣ / ٣٥٧ ، « مُغني المُحتاج » ، ٤ / ٢١٩ ، « المُغني » ، ٨ / ٤٨٥ ، « كشف القناع » ، ٣ / ٣٦ .
٥١١) « الشيباني » ، ج ٤ ، ص ٢٢٣ حتىٰ ٢٢٥ .
٥١٢) « الطبري » ، ص ١٨٣ ، و « المُغني » ، ج ٨ ، ص ٤٨٣ .
٥١٣) « الطبري » ، ص ١٨٨ و ١٨٩ ، كما جاء في كتاب مجيد خدوري ، مذكور قبلاً ، ص ٢٣٤ .
٥١٤) « اختلاف الفُقهاء » ، للطبري ، ص ١٩٤ حتىٰ ١٩٦ .
٥١٥) « الشيباني » ، ج ٣ ، ص ٢٣٤ ــ ٢٣٧ ، « التاج والإكليل » ، للمواق ، ج ٣ ، ص ٣٨٩ .
٥١٦) « الطبري » ، مذكور أعلاه ، ص ١٩٧ و ١٩٨ .
٥١٧) ذات المرجع .
٥١٨) سورة النحل ، الآية ١٠٦ .

٥١٩) « الجامع الصغير » ، ج ١ ، رقم ١٧٠٥ و ٤٤٦١ ، و « المُحلّىٰ » ، ج ٧ ، رقم ٩٢٧ .
٥٢٠) رواه البُخاري عن أبي مُوسىٰ الأشعري : انظر « البُخاري » ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، و « البُخاري بشرح العيني » ، ج ١٤ ، ص ٢٩٤ .
٥٢١) تنص المادة ٣٥ من مشروع (قانون الحرب في الإسلام) الذي اقترحه د . الزُحيلي على ما يلي : « يلزمنا فكاك أسرانا المُسلمين وغير المُسلمين بأي طريق ، بالمال أو بمُبادلة الأسرىٰ أو بالقتال إن أمكن وتعذر ما دون ذلك » . انظر مُلحق كتابه : « آثار الحرب ..... » ، مذكور قبلاً ، ص ٧٩٤ .
٥٢٢) سورة التوبة ، الآية ٦٠ .
٥٢٣) « شرح الخرشي على سيدي خليل » ، ج ٢ ، ص ٤٠٨ و ٤٥٠ .
٥٢٤) سورة الأنفال ، الآية ١ .
٥٢٥) السورة نفسها ، الآية ٤١ .
٥٢٦) « بداية المُجتهد » ، مذكور قبلاً ، ص ٤٥٤ .
٥٢٧) للاطلاع على مُختلف الآراء يُمكن الرُجوع إلى « بداية المُجتهد » ، مذكور قبلاً ، ص ٤٥٢ إلى ٤٥٤ .
٥٢٨) سورة النساء ، الآية ٩٥ .
٥٢٩) « بداية المُجتهد » ، ص ٤٥٧ .
٥٣٠) المرجع نفسه .
٥٣١) « الأحكام السُلطانية » ، لأبي يعلىٰ ، ص ١٢٠ ، و « مُغني المُحتاج » ، ج ٣ ، ص ١٠٢ ، و « زاد المُعاد » ، ج ٣ ، ص ٢١٧ ، و « البدائع » ، ج ٧ ، ص ١١٨ .
٥٣٢) « بداية المُجتهد » ، ص ٤٥٧ .
٥٣٣) المرجع نفسه ، ص ٤٥٩ .
٥٣٤) المرجع نفسه ، ص ٤٦٠ .
٥٣٥) المرجع نفسه ، ص ٤٦٥ .
٥٣٦) المرجع السابق نفسه .
٥٣٧) د . مجيد خدوري ، مذكور قبلاً ، ص ١٧٤ .
٥٣٨) عبد الخالق النواوي ، مذكور قبلاً ، ص ٦٠ .
٥٣٩) سورة الحشر ، الآية ٦ .
٥٤٠) سورة الحشر ، الآية ٧ .
٥٤١) « بداية المُجتهد » ، ص ٤٦١ .

مراجع الدراسة

أولاً ــ الكُتب الفقهية القديمة وكُتب التُراث:

١) ابن أبي الحديد: «شرح نهج البلاغة للإمام علي».

٢) أبو السعادات (مُبارك بن محمد): «جامع الأُصول من أحاديث الرسول لابن الأثير». مطبعة السُنّة المُحمدية بالقاهرة.

٣) أبو القاسم نجم الدين: «المُختصر النافع»، من فقه الشيعة الإمامية، القاهرة ــ وزارة الأوقاف.

٤) أبو يعلىٰ الفراء: «الأحكام السُلطانية»، تحرير الفقي، القاهرة ــ ١٩٣٨ م.

ــ أبو يعلىٰ: «طبقات الشافعية» ــ القاهرة.

٥) أبو يُوسف (يعقوب بن إبراهيم): «اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلي»، طبعة القاهرة ــ ١٣٥٧ هـ.

ــ كتاب «الخراج»، المطبعة السلفية ومكتبتها ــ ١٣٩٦ هـ.

ــ كتاب «الرد على سنن الأُوزاعي».

٦) الأمير (محمد): «كتاب الإكليل شرح مُختصر خليل»، القاهرة ــ ١٢٢٤ هـ.

٧) الأنصاري (الشيخ زكريا): «تحفة الطلاب مع حاشية الشرقاوي»، مُصطفىٰ البابي الحلبي، القاهرة ــ ١٣٦٠ هـ.

ــ «شرح مُنتهىٰ الإرادات» في الفقه الحنبلي، مُصطفىٰ البابي الحلبي ــ القاهرة.

ــ «شرح التحرير».

٨) الأُوزاعي: «الأُوزاعي وتعاليمه القانونية والسياسية» ــ بيروت.

٩) البابرتي: «العناية وشرح الهداية بهامش فتح القدير»، المطبعة الأُميرية ــ ١٣١٥ هـ.

١٠) الباجي: «المُنتقىٰ شرح الموطأ»، مطبعة السعادة ــ ١٣٣٢ هـ.

١١) البُخاري (الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل)· «صحيح البُخاري»، المطبعة الأُميرية ــ ١٣١٤ هـ.

١٢) البغدادي الدمشقي: «القواعد»، في الفقه الحنبلي، مطبعة الصدق.

١٣) البلاذري: «فُتوح البُلدان».

١٤) بن آدم (يحي): «الخراج»، المطبعة السلفية ــ القاهرة.

١٥) البهوتي (منصور بن يُونس بن ادريس): «الروض المُربّع شرح زاد المُستنفع»، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ــ ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م.

١٦) «كشاف القناع»، القاهرة ــ ١٩٣٦ هـ، (طبعة ثانية ١٩٤٧ م).

١٧) البيهقي (الإمام الحافظ أحمد بن الحُسين بن علي): «الزهد الكبير»، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم ــ الكويت.

ــ «السُنن الكُبرىٰ»، مطبعة المعارف العُثمانية بحيدر أباد ــ ١٣٥٤ هـ.

ــ «نصيب الراية».

١٨) الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسىٰ السلمي): «سُنن الترمذي»، ط ١، مكتبة مُصطفىٰ البابي الحلبي، القاهرة ــ ١٩٦٢ م.

ـــ « صحيح الترمذي » ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، المطبعة المصرية بالأزهر ـــ ١٣٥٠ هـ .
١٩) ابن تيمية : « رسالة القتال » ، من مجموعة الرسائل النجدية .
ـــ « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » ، المكتب الإسلامي ـــ بيروت .
ـــ « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية » ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الرابعة ـــ ١٩٦٩ م .
ـــ « صحة أصول مذهب أهل المدينة » .
ـــ « القواعد النورانية الفقهية » ، مطبعة السُنّة المُحمدية ـــ ١٣٧٠ هـ .
ـــ « مجموعة الفتاوىٰ » ، الكردي .
٢٠) الجزري : « غاية النهاية في طبقات القُراء » ، مطبعة الخانجي ، بغداد ـــ ١٩٣٢ م .
٢١) ابن جزّي : « القوانين الفقهية » ، مكتبة النهضة بتونس ، ١٣٤٤ هـ .
٢٢) الجصّاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي) : « أحكام القرآن » ، مطبعة الكتاب العربي ـــ بيروت .
٢٣) ابن جماعة : « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » .
٢٤) ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي بن محمد) : « زاد المسير في علم التفسير » ، المكتب الإسلامي ـــ بيروت .
ـــ « الشرح الكبير » .
٢٥) الحازمي (محمد بن موسىٰ) : « شروط الأئمة الخمسة » ، مطبعة القدس والسعادة بمصر .
٢٦) الحاكم : « المُستدرك » .
٢٧) ابن أبي حاتم : « علل الحديث » ، السلفية ـــ ١٣٤٣ هـ .
ـــ « مُقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل » ، طبعة حيدر أباد .
ـــ « المراسيل » ، تحقيق : السامرائي ، مكتبة المثنىٰ ـــ بغداد .
٢٨) ابن أبي شيبة (أبو بكر عبد الله بن محمد) : « المُصنف في الحديث » ، طبعة الهند .
٢٩) ابن حجر العسقلاني (الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي) : « بُلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام » ، مطبعة مُصطفىٰ البابي الحلبي .
ـــ « فتح الباري بشرح صحيح البُخاري » ، المطبعة البهية .
٣٠) ابن حزم : « الإحكام في أصول الأحكام » ، مطبعة الإمام بالقاهرة .
ـــ « الفصل في الملل والأهواء والنحل » .
ـــ « المُحلّىٰ » ، المنيرية بالقاهرة ، ط ١ ، (١٣٤٧ هـ) ، و ط ٢ ، (١٣٥١ هـ) .
٣١) ابن حنبل (الإمام أحمد) : « المسند » ، ١٣١٣ هـ .
٣٢) ابن حيّان (أبو عبد الله محمد بن يُوسف بن علي الأندلسي) : « البحر المُحيط » ، مطبعة السعادة ١٣٢٨ هـ .
٣٣) ابن خلدون (عبد الرحمن) : « المُقدمة » ، دار القلم ـــ بيروت .
٣٤) الحجاوي : « الإقناع مع كشف القِناع » ، مكتبة أنصار السُنة .
٣٥) الحرّاني (أبو البركات مجد الدين بن عبد السلام) : « المُحرر في الفقه » ، مطبعة السُنّة المُحمدية بالقاهرة ـــ ١٣٦٩ هـ .
ـــ « المُنتقىٰ من أخبار المُصطفىٰ » ، مطبعة السُنّة المُحمدية .
٣٦) الخرشي : « حاشية الخرشي » ، الأميرية ـــ ١٣١٧ هـ .
٣٧) الخرقي : « مُختصر الخرقي مع المُغني » ، من الفقه الحنبلي ، دار المنار ـــ ١٣٦٧ هـ .
٣٨) الخطيب البغدادي : « الكفاية في أصول السماع والرواية » ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ـــ ١٣٥٧ هـ .
٣٩) الخطيب التمرتاش : « تنوير الأبصار بهامش رد المُحتار » .
٤٠) الدردير : « الشرح الكبير » ، دار إحياء الكُتب .

٤١) الدسوقي : « حاشية الدسوقي » ، مُصطفىٰ محمد .
٤٢) ابن دقيق العيد (محمد بن علي بن وهب) . « إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام » ، مطبعة السُنّة المُحمدية ــ القاهرة
٤٣) الدهلوي : « شرح تراجم أبواب صحيح البُخاري » ، طبعة الهند .
ــ « المسوّي من أحاديث الموطأ » ، السلفية بمكة ١٣٥١ هـ
٤٤) الرازي : (فخر الدين بن ضياء الدين) : « الأربعين في أُصول الدين » . دائرة المعارف بالهند
ــ « مفاتيح الغيب » ، المطبعة الخيرية ــ ١٣٠٨ هـ .
٤٥) ابن راشد (أبو عبد الله) : « لباب اللّباب » ، التونسية ــ ١٣٤٦ هـ .
٤٦) ابن رجب الحنبلي : « جامع العُلوم والحكم » .
٤٧) ابن رشد القُرطبي (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) : « بداية المُجتهد ونهاية المُقتصد » ، راجعه عبد الحليم محمد عبد الله ، طبع دار الكُتب الإسلامية ، القاهرة ــ ١٩٨٣ م .
٤٨) الرملي : « نهاية المُحتاج » ، الحلبي ــ ١٣٧٥ هـ .
٤٩) الزرقاني (محمد بن عبد الباقي بن يُوسف) : « شرح الزرقاني على موطأ مالك » ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ــ ١٣٧٩ هـ
ــ « شرح مُختصر خليل » ، مُصطفىٰ محمد .
٥٠) الزركشي (بدر الدين) : « الإجابة لإيراد ما استدركته السيدة عائشة على الصحابة » ، تحقيق : سعيد الأفغاني ، المطبعة الهاشمية بدمشق .
٥١) الزمخشري (محمود بن عمر) : « الكشاف » ، مطبقة الاستقامة ــ ١٣٨٣ هـ .
٥٢) الزنجاني : « تخريج الفروع على الأُصول » ، مطبعة جامعة دمشق .
٥٣) الزيلعي (محمد بن عبد الله بن يُوسف) : « نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية » ، مطبعة دار المأمون .
ــ « تبيين الحقائق » ، الأميرية ــ ١٣١٣ هـ .
٥٤) السجستاني (الإمام الحافظ أبو داود سُليمان بن الأشعث) : « سنن أبي داود » ، البابي الحلبي ــ ١٩٥٢ م .
٥٥) سحنون : « المُدونة » ، مطبعة السعادة ــ ١٣٢٣ هـ .
٥٦) السرخسي (محمد بن أحمد) : « المبسوط » ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ــ الطبعة الثانية .
٥٧) ابن سلام (أبو عُبيدة القاسم) : « الأموال » .
٥٨) السمرقندي : « تحفة الفُقهاء » ، جامعة دمشق ــ ١٩٥٨ م .
٥٩) السندي (أبو الحسن محمد بن عبد الهادي) : « حاشية السندي على سُنن ابن ماجة » ، المطبعة العلمية ــ ١٣١٣ هـ .
٦٠) السيوطي (الإمام الحافظ جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر) : « الأشباه والنظائر » ، مطبعة ومكتبة مُصطفىٰ البابي الحلبي ، القاهرة ــ ١٩٣٨ م .
ــ « الاحتجاج بالسُنّة » ، مطبعة السعادة .
ــ « اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » ، المطبعة الأدبية ــ ١٣١٧ هـ .
ــ « تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي » ، المطبعة الخيرية بمصر ــ ١٣٠٧ هـ .
ــ « الجامع الصغير » .
٦١) الشافعي (الإمام محمد بن ادريس) : « الأم » ، بولاق ــ ١٣٢١ هـ .
ــ « الرسالة » ، تحقيق : أحمد شاكر ، طبعة البابي الحلبي ــ ١٣٥٨ هـ .
ــ « أحكام القرآن » ، دار الكُتب العلمية ــ بيروت .
٦٢) الشرقاوي : « الحاشية على شرح التحرير للأنصاري » .

٦٣) الشرنبلالي : « غنية ذوي الأحكام هامش درر الحُكام » .
٦٤) الشعراني : « الميزان » ، مطبوع على هامش « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ، طبع مصر ــ ١٣٠٦ هـ .
٦٥) الشوكاني (الإمام محمد بن علي بن محمد) : « فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير » ، طبعة البابي الحلبي ، القاهرة ــ ١٣٤٩ هـ .
ــ « القول المُفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد » ، دار القلم ــ الكويت .
ــ « نيل الأوطار شرح مُنتقىٰ الأخبار » ، طبعة البابي الحلبي ــ ١٣٧٢ هـ .
٦٦) الشيباني (أبو عبد الله محمد بن الحسن) : « الأصل » ، مطبعة جامعة القاهرة ــ ١٩٥٤ م .
ــ « شرح السير الكبير » ، إملاء السرخسي ، وتحقيق : صلاح الدين المُنجد ، معهد المخطوطات العربية ــ ١٩٥٨ م ، وشركة الإعلانات الشرقية ــ ١٩٧١ م .
٦٧) شيخ زادة : « مجمع الأنهر شرح مُلتقىٰ الأبحر » ، العامرة .
٦٨) الشيرازي البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر) : « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ، إدارة المطبعة المُنيرية ــ ١٣٧٦ هـ .
٦٩) الشيرازي (أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يُوسف) : « طبقات الفُقهاء » ، دار الرائد العربي ــ بيروت .
ــ « المُهذب في فقه الإمام الشافعي » ، مطبعة مُصطفىٰ البابي الحلبي ــ القاهرة .
٧٠) ابن الصلاح (أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن) : « مُقدمة ابن الصلاح في عُلوم الحديث » ، طبعة الهند .
٧١) الأصفهاني (محمد بن إسماعيل الكحلاني) : « الروض النظير » ، مطبعة السعادة ــ ١٣٤٨ هـ .
ــ « سُبل السلام شرح بلوغ المرام » ، مطبعة البابي الحلبي ــ ١٣٧٢ هـ ، والطبعة الرابعة في بيروت ــ دار إحياء التُراث ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م .
٧٢) الطبراني : « الأوسط » .
٧٣) الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) : « مجمع البيان » ، المطبعة الإسلامية ــ طهران .
٧٤) الطبري (محمد بن جرير) : « اختلاف الفُقهاء » ، تحقيق : شاخت .
ــ « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » ، طبعة دار المعارف ــ ١٣٧٤ هـ .
ــ « كتاب الجِهاد » .
٧٥) الطحاوي (أحمد بن محمد بن سلمة) : « شرح معاني الآثار » ، طبعة الهند .
ــ « مُختصر الطحاوي » ، دار الكتاب العربي ــ ١٩٥١ م .
٧٦) الطرسوسي : « الفوائد الطرسوسية » ، مطبعة الشرق بمصر ــ ١٣٤٤ هـ .
٧٧) ابن عابدين : « حاشية ابن عابدين : حاشية رد المُحتار على الدر المُختار » .
ــ « مجموعة رسائل ابن عابدين » ، دار سعادات ــ ١٣٢٥ هـ .
٧٨) العاملي : « مُفتاح الكرامة » ، طبعة القاهرة ــ ١٣٣٢ هـ .
٧٩) ابن عبد البر : « جامع بيان العلم وفضله » ، إدارة المطبعة المُنيرية بالقاهرة .
٨٠) ابن عبد ربه : « العقد الفريد » .
٨١) ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله) : « أُحكام القرآن » ، تحقيق : علي محمد البجاوي ، ط ٢ ، دار إحياء الكُتب العربية ، القاهرة ــ ١٩٦٧ م / ١٣٦٧ هـ .
ــ « شرح صحيح الترمذي » ، المطبعة المصرية بالأزهر ــ ١٣٥٠ هـ .
٨٢) العز بن عبد السلام : « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة .
٨٣) العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن محمد) : « إرشاد الساري لشرح صحيح البُخاري » ، طبعة بولاق ــ ١٣٢٧ ه .

ـــ «فتح الباري بشرح صحيح البُخاري»، المطبعة السلفية ومكتبتها ـــ القاهرة.
٨٣) عليش: «بشرح منح الجليل».
ـــ «فتح العلي المالك في الفتوىٰ على مذهب مالك»، مكتبة التقدم العلمية.
٨٤) العيني (بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد): «رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق»، مكتبة وادي النيل ـــ ١٢٩٩ هـ.
ـــ «عمدة القاري في شرح صحيح البُخاري»، المطبعة المُنيرية.
٨٥) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): «المُستصفي في علم أُصول الفقه»، القاهرة ـــ ١٣٢٣ هـ.
٨٦) القنوجي (صديق بن حسن): «فتح البيان»، المطبعة الأميرية.
٨٧) ابن فورك (محمد بن الحسن): «مشكل الحديث وبيانه»، طبعة الهند.
٨٨) ابن قُتيبة: «عُيون الأخبارّ»، باب الفُروسية والجهاد، طبع مُديرية إحياء التُراث العربي بوزارة الثقافة والإرشاد القومي ـــ دمشق.
٨٩) ابن قُدامة المقدسي: «الكافي في الفقه الحنبلي»، المكتب الإسلامي.
ـــ «المُغني»، تحقيق: محمود عبد الوهاب فايد، مكتبة القاهرة ـــ ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م.
ـــ «المُقنع في فقه إمام السُنَّة أحمد بن حنبل الشيباني»، ط ٢، المطبعة السلفية ـــ القاهرة.
٩٠) القدوري (أحمد بن محمد): «مُختصر القدوري»، الآستانة ـــ ١٣١٠ هـ.
٩١) القرافي: «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام»، الأنوار.
ـــ «الفروق»، القاهرة ـــ ١٣٤٤ هـ.
٩٢) القُرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري): «الجامع لأحكام القرآن»، دار الكاتب العربي، القاهرة ـــ ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م.
٩٣) القلقشندي: «صُبح الأعشىٰ في كتابة الإنشا»، تقديم عبد القادر زكار، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ـــ ١٩٨١ م.
٩٤) القيرواني (أبو زيد): «الرسالة»، مطبعة الاستقامة ـــ ١٣٢٣ هـ.
٩٥) ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر): «أحكام أهل الذمة»، تحقيق: د. صبحي الصالح، مطبعة جامعة دمشق.
ـــ «أعلام الموقعين عن رب العالمين»، دار الكُتب الحديثة.
ـــ «بدائع الفوائد»، في الفقه الحنبلي.
ـــ «زاد المعاد في خير هُدىٰ العِباد»، راجعه عبد الرؤوف طه، مكتبة مُصطفىٰ البابي الحلبي ـــ القاهرة.
٩٦) الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود): «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، مطبعة الإمام ـــ القاهرة.
٩٧) ابن كثير الدمشقي (عماد الدين إسماعيل): «البداية والنهاية»، مكتبة النصر، الرياض ـــ ١٩٦٦ م.
ـــ «تفسير القرآن العظيم»، مطبعة الاستقامة، القاهرة ـــ ١٣٧٣ هـ.
٩٨) ابن ماجة (الإمام الحافظ محمد بن يزيد بن ماجة): «سُنن ابن ماجة»، المطبعة العلمية ـــ ١٣١٣ هـ.
٩٩) مالك (الإمام مالك بن أنس): «الموطأ»، مطبعة السعادة.
١٠٠) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري): «الأحكام السُلطانية والولايات الدينية»، مُراجعة د. محمد فهمي السرجاني، التوفيقية ـــ ١٩٧٨ م.
ـــ «أدب الدُنيا والدين»، مُصطفىٰ البابي الحلبي بالقاهرة.
١٠١) المرغناني: «الهداية مع فتح القدير»، المطبعة الأميرية ـــ ١٣١٥ هـ.
١٠٢) المزني: «مُختصر المزني على هامش الأم».

١٠٣) مُسلم (الإمام مُسلم بن الحجاج بن مُسلم العسيري اليسابوري) : «صحيح مُسلم» ، المطبعة العلمية ـ ١٩٦٣ م .
١٠٤) ابن مُفتاح (عبد الله) : «المُنتزع المُختار» ، القاهرة ـ ١٣٣٢ هـ .
١٠٥) المقدسي (عبد الغني بن عبد الواحد) : «الشرح الكبير على متن المُقنع» ، في الفقه الحنبلي ، المنار ـ ١٣٤٧ هـ .
ـ «عمدة الأحكام» ، مطبعة السُنّة المُحمدية .
ـ «الفروع» ، في الفقه الحنبلي ، القاهرة ـ ١٣٣٩ هـ .
١٠٦) ابن منصور : «البحر الزخار» ، القاهرة ـ ١٩٤٨ م .
١٠٧) منلاخسرو : «درر الحُكام» ، المطبعة العامرة ـ ١٣٠٤ هـ .
١٠٨) المَوّاق : «التاج والإكليل» .
١٠٩) الموصلي : «الاختيار لتعليل المُختار» ، القاهرة ـ ١٣٥٦ هـ .
١١٠) النبهاني : «الفتح الكبير» ، مُصطفىٰ البابي الحلبي .
١١١) ابن نجيم المصري : «الأشباه والنظائر» ، العامرة ـ ١٢٩٠ هـ .
ـ «البحر الرائق» ، المكتبة العلمية .
١١٢) النسائي (الحافظ أبو عبد الرحمن بن شُعيب بن علي) : «سُنن النسائي» ، مُصطفىٰ البابي الحلبي ـ ١٩٦٤ م .
١١٣) النسفي : «كنز الدقائق بهامش البحر الرائق» .
١١٤) النوبختي : «فرق الشيعة» ، طبعة استنبول .
١١٥) النووي (أبو زكريا الدين بن يحي بن شرف) : «شرح النووي على صحيح مُسلم» ، مطبعة السُنّة المُحمدية بالقاهرة .
ـ «روضة الطالبين» ، المكتب الإسلامي ـ بيروت .
١١٦) ابن هشام : «السيرة» ، طبعة أُلمانيا . Ed. Wustenfeld- Gottingen 1860 .
١١٧) ابن الهمام : «فتح القدير» ، الأميرية ـ ١٣١٧ هـ .
١١٨) جماعة من عُلماء الهند : «الفتاوىٰ الهندية» ، الأميرية ـ ١٣١٠ هـ .
١١٩) الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر) : «تحفة المُحتاج شرح المنهاج» ، مُصطفىٰ محمد ، ١٣٠٤ هـ .
ـ «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ، مكتبة القُدس بالقاهرة ـ ١٣٥٣ هـ .
١٢٠) الواقدي : «الطبقات الكُبرىٰ» ، طهران .
ـ «فُتوح الشام» .
١٢١) الباجي (سُليمان بن خلف) : «المُنتقىٰ في شرح الموطأ» ، مطبعة السعادة .

ثانياً ـ كُتب حديثة في القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام :

١) إبراهيم (أحمد) : «مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول» ، مطبعة مخيمر .
٢) أبو أتلة (د . خديجة) : «الإسلام والعُلاقات الدولية في السلم والحرب» ، دار المعارف ـ الطبعة الأولىٰ ، القاهرة ـ ١٩٨٣ م .
٣) أبو زهرة (الشيخ محمد) : «الجريمة والعُقوبة في الفقه الإسلامي» .
ـ «العلاقات الدولية في الإسلام» ، دار الفكر ـ القاهرة .
ـ «نظرية الحرب في الإسلام» ، (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد ١٤ (١٩٥٨ م) .
٤) أبو شريعة (إسماعيل) : «نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية» ، مكتبة الفلاح ، الكويت ـ ١١ / ١٩ .
٥) أبو المجد (د . أحمد كمال) : «الشورىٰ والديموقراطية ورُؤية الإسلام السياسية» ، مجلة العربي ، العدد ٢٥٧ ، أبريل (نيسان) ١٩٨٠ م ، ص ١٤ ـ ٢٠ .
٦) الأرمنازي (نجيب) : «الشرع الدولي في الإسلام» ، دمشق ـ ١٩٣٠ م .

٧) أسد (محمد) : « منهاج الحُكم في الإسلام » .
٨) الألوسي (محمود شكري) : « روح المعاني » ، إدارة المطبعة المُنيرية ــ ١٣٧٦ هـ .
ــ « مُختصر التحفة الاثني عشرية » ، السلفية ــ ١٣٧٣ هـ .
٩) بدوي (إسماعيل) : « اختصاصات السُلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية » .
١٠) بدوي (محمد) : « فضل الجهاد » ، مقال منشور في جريدة « الهُدىٰ » المُلحقة بجريدة « الاتحاد » الظبيانية ، العدد الصادر في ١٣ جمادىٰ الآخرة ١٤٠٤ هـ .
١١) بشارة (مُصطفىٰ عوض الله) : « الإسلام والجهاد في سبيل الله » ، مقال منشور في جريدة (الشرق الأوسط) ــ لندن ، العدد الصادر في ١٦ / ٤ / ١٩٨٢ م .
١٢) البكري (المُحامي محمد مُقبل) : « مشروعية الحرب في الإسلام » ، (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد ٣٥ ، (١٩٧٩ م) .
١٣) بنجر (محمد حسن سعيد) : « الجهاد والسلام في ذروة الإسلام » ، دار الفكر العربي .
١٤) جريشة (د . محمد علي) : « المشروعية الإسلامية العُليا » .
١٥) جمال (أحمد محمد) : « الجهاد في الإسلام : مراتبه ومطالبه » ، منشورات مجلة « دعوة الحق » ، العدد ١٢ ــ ١٤٠١ هـ .
١٦) جولد تسيهر (ايجناس) : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ، تعريب : د . محمد يُوسف مُوسىٰ وآخرين ، دار الكُتب الحديثة ــ القاهرة .
١٧) حبشي (حسن) : « أهل الذمة في الإسلام » ــ القاهرة .
١٨) حتة (محمد كامل) : « القيم الدينية والمُجتمع » ، سلسلة اقرأ ، العدد ٣٨٦ ــ ١٩٧٤ م .
١٩) حسين (أبو لُبابة) : « الإسلام والحرب » ، دار اللواء للنشر والتوزيع ، الرياض ــ ١٩٧٧ م .
٢٠) حسين (الشيخ محمد الخضر) : « آداب الحرب في الإسلام » .
ــ « الإسلام وأُصول الحُكم » ، السلفية ــ ١٣٤٤ هـ .
٢١) حميد الله (محمد) : « الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة » ، مكتبة وهبة ــ القاهرة .
٢٢) حنظل (د . فالح) : « مُراسلات الرسول مع ملوك ورؤساء الجزيرة العربية » ، ملاحق جريدة « الخليج » ، الشارقة ــ ١٩٩٠ م .
٢٣) الحوفي (د . أحمد محمد) : « الجهاد » ، المجلس الأعلىٰ للشئُون الإسلامية ، لجنة التعريف بالإسلام ، الكتاب رقم ٥٧ (١٩٧٠ م) ــ القاهرة .
ــ « من أخلاق النبي » ، المجلس الأعلىٰ للشئُون الإسلامية ، لجنة التعريف بالإسلام ، الكتاب رقم ٤٠ .
٢٤) خدّوري (الدكتور مجيد) : « الحرب والسلام في شريعة الإسلام » ، الدار المُتحدة للنشر ، بيروت ــ ١٩٧٣ م .
٢٥) الخضري : « تاريخ الأُمم الإسلامية » .
٢٦) الخطيب (د . محمد عجّاج) : « السُنَّة قبل التدوين » ، مطبعة مخيمر ــ القاهرة .
٢٧) خلاّف (د . عبد الوهاب) : « السياسة الشرعية ونظام الدولة الإسلامية » ، القاهرة ــ ١٣٥٠ هـ .
٢٨) خميس (محمد عطية) : « الشريعة الإسلامية والأجانب في دار الإسلام » ، سلسلة شباب مُحمد ، دار الاعتصام ، القاهرة ــ ١٩٧٧ م .
٢٩) دراز (د . محمد عبد الله) : « دراسات إسلامية في العُلاقات الاجتماعية والدولية » ، ط ٢ ، دار القلم ، الكويت ــ ١٩٧٤ م .
ــ « القانون الدولي العام والإسلام » ، مقال منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) ، المُجلد الخامس ، (١٩٤٩ م) ، ص ١ حتىٰ ١٦ .
٣٠) دروزة (محمد عزت) : « الجهاد في سبيل الله في القرآن » ، دار النهضة العربية ، دمشق ــ ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .
٣١) الدقس (د . كامل) : « العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة » ، جدة ، دار الشُروق ــ ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

٣٢) الديك (د . محمود إبراهيم) : « المُعاهدات في الشريعة الإسلامية » ، مطابع البيان التجارية ، دبي ــ ١٩٨٥ م .
٣٣) رسالة المسجد (مجلة) : جملة المقالات المنشورة في هذه المجلة الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي في مكة ، العدد الرابع ، السنة الرابعة ، يناير (كانون الثاني) ١٩٨١ م
٣٤) رسلان (د . صلاح الدين بسيوني) : « الفكر السياسي عند الماوردي » ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ــ ١٩٨٥ م
٣٥) رضا (الشيخ رشيد) : « تفسير المنار » ، مطبعة المنار ــ ١٣٤٦ هـ .
ــ « الفتاوىٰ » ، جمعها وحققها د . صلاح الدين المُنجد ، بيروت ــ دار الكتاب الجديد ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .
ــ « الوحي المُحمدي » .
٣٦) الرفاعي (أنور) : « النُظم الإسلامية » .
٣٧) الريس (محمد ضياء الدين) : « النظريات السياسية الإسلامية » ، دار المعارف .
٣٨) الزُحيلي (وهبة مُصطفىٰ) : « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ، دار الفكر ، دمشق ــ ١٩٧٨ م .
ــ « العلاقات الدولية في الإسلام » ، مُؤسسة الرسالة ، بيروت ــ ١٩٨١ م .
٣٩) زيد (مُصطفىٰ) : « دراسات في السُنّة » ، دار الفكر العربي .
٤٠) زيدان (الدكتور عبد الكريم) : « أُصول الدعوة » ، الطبعة الثانية ، بغداد ــ ١٩٧٢ م .
ــ « الدولة الإسلامية » .
ــ « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام » ، مُؤسسة الرسالة ، بيروت ــ ١٩٨٨ م .
٤١) سابق (سيد) : « فقه السُنّة » ، ط ٢ ، بيروت ــ دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٣ م .
٤٢) السباعي (د . مُصطفىٰ) : « اشتراكية الإسلام » .
ــ « السُنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي » ، دار العروبة بالقاهرة .
٤٣) السبكي (الشيخ عبد اللطيف) : « الجهاد في الإسلام » ، بحث منشور في كتاب المُؤتمر الرابع لمُجمع البُحوث الإسلامية ــ ١٩٦٩ م .
٤٤) السعدي (الشيخ عبد الرحمن الناصري) : « الجهاد في سبيل الله » ، نشر وتوزيع إدارة البُحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السُعودية .
٤٥) سلامة (د . عبد الفتاح محمد) : « أخلاقيات الحُروب في منظور الإسلام » ، مقال منشور في جريدة « الشرق الأوسط » ، لندن ــ العدد الصادر بتاريخ ٣ / ٨ / ١٩٨٣ م .
٤٦) سُلطان (د . حامد) : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، دار النهضة العربية ، القاهرة ــ ١٩٧٤ م .
ــ « الحرب في القانون الدولي » ، بحث منشور في (المجلة المصرية للقانون الدولي) .
٤٧) شديد (محمد) : « الجهاد في الإسلام » ، مُؤسسة المطبوعات الحديثة ــ القاهرة .
٤٨) الشربيني الخطيب (محمد) : « مُغني المُحتاج » .
٤٩) الشرقاوي (د . عثمان) : « شريعة القتال في الإسلام » .
٥٠) الشرنوبي (عبد المجيد) : « شرح الأربعين حديثاً النووية » .
٥١) شفيق (أحمد) : « الرق في الإسلام » .
٥٢) شلتوت (الشيخ محمود) : « الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب » ، مكتبة شيخ الأزهر للشُؤون العامة ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م .
٥٣) شيث خطاب (اللواء محمود) : « الرسول القائد » ، مطبعة الحياة ومكتبة النهضة ــ بغداد .
٥٤) صالح (د . سُعاد إبراهيم) : « ضوابط الحرب والسلام في الإسلام » ، مقال منشور في « جريدة الخليج » ، الشارقة ، عدد ١٢ أبريل (نيسان) ١٩٩١ م .

٥٥) الصالح (د صُبحي) . « عُلوم الحديث ومُصطلحه » . مطبعة جامعة دمشق ـــ ١٩٥٩ م .
ـــ « النُظم الإسلامية » .
٥٦) صلاحي (عادل) : « الجهاد منهاج الإسلام » ، مقال منشور في جريدة « الشرق الأوسط » ، لندن ـــ العدد الصادر بتاريخ ٢٣ / ٨ / ١٩٨٠ م .
٥٧) طبارة (عفيف عبد الفتاح) : « روح التشريع الإسلامي »
٥٨) طنطاوي (الدكتور محمود محمد) : « القتال المشروع في الإسلام » ، مقال منشور في جريدة « البيان » ـــ دُبي ، عدد ٢١ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٠ م
٥٩) بن طه (المُستشار راشد عبد الله) : « مشروعية الحرب في الإسلام » ، مقال منشور في مجلة « العدالة » ـــ أبو ظبي ، العدد ٢١ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٧٩ م .
٦٠) طيب الله (مولانا محمد) : « الإسلام والسلام » .
٦١) عبد الباقي (محمد فؤاد) : « اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان » ، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي ـــ ١٣٦٨ هـ .
٦٢) عبد الحميد (إبراهيم) : « القانون الدولي الإسلامي »
٦٣) عبده (الشيخ محمد) : « تفسير القرآن الكريم » ، دار المنار ، القاهرة ـــ ١٣٦٦ هـ .
٦٤) عبد ربه (عبد الحافظ) : « فلسفة الجهاد في الإسلام » .
٦٥) عثمان (الدكتور محمد رأفت) : « الحُقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام » ، مطبعة السعادة ، ١٩٧٥ م .
ـــ « العلاقات الدولية في الإسلام » ، دار الكتاب الجامعي بالأزهر .
٦٦) عزام (الدكتور عبد الرحمن) : « الرسالة الخالدة » ، ط ٤ ، دار الفكر ، بيروت ـــ ١٩٦٩ م .
٦٧) علم الدين (د . محي الدين إسماعيل) : « التنظيم الدولي » ، مُذكرة جامعية مطبوعة على الآلة الكاتبة ، جامعة وهران ـــ ١٩٧١ م .
٦٨) عليان (د . رشدي محمد) : « أسرىٰ الحرب في الإسلام » ، بحث منشور في مجموعة بُحوث بعنوان : « أسرىٰ الحرب في الإسلام والقانون الدولي » ، إصدار مجلة « الرسالة الإسلامية » ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، بغداد ـــ ١٩٨٦ م .
٦٩) الغزالي : « الوجيز في الفقه الشافعي » ، الآداب والمُؤيد بالقاهرة .
٧٠) غنيم (د . أحمد) : « الجهاد الإسلامي » ، مصر ـــ ١٣٩٤ هـ .
٧١) الغُنيمي (د . محمد طلعت) : « أحكام المُعاهدات في الشريعة الإسلامية » ، منشأة المعارف بالاسكندرية .
٧٢) غوشة (عبد الله) : « الجهاد طريق النصر » ، وزارة الأوقاف وشؤون المُقدسات الإسلامية ، عمّان ـــ ١٩٧٦ م .
٧٣) الفار (د . عبد الواحد محمد يُوسف) : « أسرىٰ الحرب »
٧٤) فتح الباب (د . حسن) : « القيم الإنسانية والخلقية في الغزوات » ، مُجمع البُحوث الإسلامية ـــ ١٩٧١ م .
٧٥) القاسمي (ظافر) : « الجهاد والحُقوق الدولية العامة في الإسلام » ، دار العلم للملايين ، بيروت ـــ ١٩٨٢ م .
٧٦) قرعوش (د . كايد يُوسف محمود) : « موقف الإسلام من الحرب والسلام » ، بحث مُقدم إلى مُسابقة التوعية الإسلامية ، الرياض ـــ ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
٧٧) قطب (سيد) : « الإسلام والسلام العالمي » .
ـــ « معالم في الطريق » ، دار الشروق ـــ بيروت .
٧٨) القطيفي (د . عبد الحسين) : « القانون الدولي العام » ، مطبعة العاني ، بغداد ـــ ١٩٧٠ م .
٧٩) قنديل (محسن) : « نظرية الحرب في القرآن » ، مطابع روز اليُوسف ، القاهرة ـــ ١٩٨١ م .
٨٠) اللحيدان (صالح) : « الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع » ، دار اللواء للنشر والتوزيع ، الرياض ـــ ١٣٩٧ هـ .
٨١) محفوظ (جمال الدين) : « مدخل إلى العقيدة الستراتيجية العسكرية الإسلامية » ، الهيئة المصرية للكتاب .

٨٢) المحمصاني (د . صُبحي) : « القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام » ، دار العلم للملايين ، بيروت ــ ١٩٧٢ م .
٨٣) محمود (د . عبد المجيد) : « الطحاوى وأثره في الحديث » ، الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ــ ١٩٧٥ م .
٨٤) مكتب التربية لدول الخليج : « وقائع ندوة النُظم الإسلامية في أبو ظبى » ، نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٤ م ، الرياض ــ ١٩٨٧ م .
٨٥) منصور (المُستشار على على) . « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » ، المجلس الأعلىٰ للشُؤون الإسلامية في القاهرة .
ــ « شريعة الله وشريعة الإنسان » ، سلسلة كتابك رقم ٣ ، دار المعارف ــ القاهرة .
٨٦) المودودي (أبو الأعلىٰ) : « تدوين الدستور الإسلامي » ، مُؤسسة الرسالة ، بيروت ــ ١٩٧٥ م .
ــ « الجهاد في سبيل الله » ، مُؤسسة الرسالة ، بيروت ــ ١٩٨١ م .
٨٧) نار (أحمد) . « القتال في الإسلام » .
٨٨) النواوي (د . عبد الخالق) : « العلاقات الدولية والنُظم القضائية في الإسلام » ، دار الكتاب العربي ، بيروت ــ ١٩٧٤ م .
٨٩) هندي (د . إحسان) : « الإسلام والقانون الدولي » ، دار طلاس ، دمشق ــ ١٩٨٩ م .
ــ « الحياة العسكرية عند العرب » ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ــ ١٩٦٥ م .
ــ « قوانين الحرب في الإسلام » ، بحث منشور في مجلة « العدالة » ، أبو ظبي ــ ١٩٨٢ م .
٩٠) هيكل (محمد حسين) : « حياة مُحمد » .
٩١) وصفي (مُصطفىٰ كمال) : « مُصنفة المُنظمات الإسلامية » .
ــ « النبي والسياسة الدولية » ، القاهرة ــ ١٩٧٥ م .

ثالثاً ــ المراجع الأجنبية :

1) Armanazi (Najib): «Les Prineipes islamiques et les Rapports internationaux en Temps de Paix et de Guerre» - Thèse - Paris 1929.
2) Arnold (Thomas): «The Preshing of islam» - London 1935,
3) Burdeau: «Manuel des Sciences Politiques» Paris.
4) Gardet (Louis): «La Cité Musulmane» Librairie Gheutner - Paris.
5) Hamidullah (Muhammad): «The Muslim Conduct of State» - Lahore 1953.
6) Khadduri (Majid): «War and Peace in The Law of islam» - Baltimore 1955.
— «Islam and Modern Law of Nations» in: Ajil - Vol. 50 (1956) - PP. 358-372.
7) Rabbath (Edmord): «Théorie du Droit international Musulman» in: Revue Egyptien ne du Droit international - Vol.

المُحتوىٰ[1]

■ **كتب أخرى للمؤلف :**

١) **كفاح الشعب العربي السوري**، إدارة الشؤون العامة والتوجيه المعنوي، دمشق ــ ١٩٦٢ م.
٢) **الحياة العسكرية عند العرب ــ الفن الحديث العالمي**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ــ ١٩٦٤ م.
٣) **دمشق تحت القنابل**، تأليف أليس بوللو، وترجمة المؤلف، دار الاعتدال، دمشق ــ ١٩٦٧ م.
٤) **معركة ميسلون**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ــ ١٩٦٧ م.
٥) **قوانين الاحتلال الحربي**، الإدارة السياسية، دمشق ــ ١٩٧٢ م.
٦) **الجيش العربي في عصر الفتوحات**، هيئة التدريب، دمشق ــ ١٩٧٣ م.
٧) **الحل العادل**، دار النفائس، بيروت ــ ١٩٧٤ م.
٨) **الحوليات الجزائرية**، مكتب العربي للإعلان، دمشق ــ ١٩٧٧ م.
٩) **مبادىء القانون الدولي العام في السلم والحرب**، دار الجليل، دمشق ــ ١٩٨٤ م.
١٠) **معركة وادي المخازن**، مركز الدراسات العسكرية، دمشق ــ ١٩٨٤ م.
١١) **الأنيق في المناجنيق**، تأليف ابن أرنبغا الزردكاش، وتحقيق المؤلف، معهد المخطوطات العربية في الكويت ومعهد التراث العلمي العربي بحلب ــ ١٩٨٤ م.
١٢) **قوانين المطبوعات والنشر في دول الخليج العربية**، مكتبة الإمارات، العين ــ ١٩٨٥ م.
١٣) **الإسلام والقانون الدولي**، دار طلاس، دمشق ــ ١٩٨٩ م.
١٤) **لمحة عن الموالات السورية**، دار طلاس، دمشق ــ ١٩٩١ م.

■ **كتب تحت الطبع :**

١) **قانون المعاهدات الحديث.**
٢) **دول أوربة الصغرىٰ.**
٣) **قوانين الحرب البرية.**
٤) **كلمات في الفكر والتاريخ.**
٥) **مختارات من الأدب الشعبي في سورية**